# SANTIAGO KOVADLOFF

ENSAYOS ELEGIDOS

emecé

# La aventura de pensar
Ensayos elegidos

Santiago Kovadloff

# La aventura de pensar

## Ensayos elegidos

emecé

# Índice

Aclaración

La nueva ignorancia (1992)
- En el umbral
- Una cultura de catacumbas
- Las manos del miedo
- La piel de la amargura
- ¿Qué hacer con el pasado?
- Por un futuro imperfecto
- Un tiempo de dilemas
- El mal nuestro de cada día
- El ciudadano Rimbaud
- El oficio de la pasión
- Shakespeare al sur
- La vejez, «mal verdadero»
- Jerusalén: la casa del tiempo
- Migajas del idish
- Un hombre interesante
- ¿Qué significa preguntar?

El silencio primordial (1993)
- Prólogo a un silencio mayor
- La palabra en el abismo: poesía y silencio
- El silencio amoroso
- El silencio musical
- El silencio en la luz: la pintura

Lo irremediable: Moisés y el espíritu trágico del judaísmo (1996)
- Moisés, un silencio que viene de lejos

Moisés y el espíritu trágico del judaísmo
Kierkegaard: un paso vacilante y decisivo
Edipo y Moisés
El odio y la vigilia
Hegel y la extinción de los obstinados
Sentido y riesgo de la vida cotidiana (1998)
Una confesión a modo de prólogo
Sentido y riesgo de la vida cotidiana
Elogio de cierta rutina
¿Progresa el arte?
Carta a un viejo poeta
Releer
El arte de escribir
Ensayos de intimidad (2002)
Sobre el ensayo como ejercicio de intimidad
Prejuicios míos, principios propios
Lecturas y lectores
Únicos somos todos
La debida voz
Retrato de la alegría
Sobre una luz que viene de mayo
Una biografía de la lluvia (2004)
Charlas de café
Lo insomne
Ocurrió en Lisboa
Una biografía de la lluvia
El samovar y otros restos
La emoción de traducir
El enigma del sufrimiento (2008)
El enigma del sufrimiento

Caín doliente
Job, el hombre bajo sospecha
Abelardo y Eloísa: dos lecturas del sufrimiento
Descartes o el dolor de quemar la propia casa
Montaigne no hace pie
Aparecidas en Plaza de Mayo
La vejez, drama y tarea
El dolor de la Tierra
La extinción de la diáspora judía (2013)
Un dilema candente
Diáspora: genealogía de un concepto
Una lectura histórica
Un epílogo provisional
Locos de Dios. Huellas proféticas en el ideal de justicia (2018)
Locos de Dios
El pensamiento profético
Inspirados
Rabinos y profetas
Sócrates y el profeta
Pablo y el profeta
¿Maquiavelo, reverso del profeta?
Camus, entre la prédica y la violencia

Kovadloff, Santiago
La aventura de pensar / Santiago Kovadloff. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Emecé, 2022.
Libro digital, EPUB
Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-04-4135-3
1. Ensayo. I. Título.
CDD A864

© 2022, Santiago Ezequiel Kovadloff

Diseño de cubierta: Departamento de Arte de Grupo Editorial Planeta S.A.I.C.

Todos los derechos reservados

© 2022, Grupo Editorial Planeta S.A.I.C.
Publicado bajo el sello Emecé®
Av. Independencia 1682, C1100ABQ, C.A.B.A.
www.editorialplaneta.com.ar

Primera edición en formato digital: marzo de 2022
Versión: 1.0
Digitalización: Proyecto 451

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del “Copyright”, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Inscripción ley 11.723 en trámite
ISBN edición digital (ePub): 978-950-04-4135-3

# Aclaración

Tres de mis libros publicados fueron excluidos de esta selección. Son los que reúnen mis notas periodísticas. Sus títulos: *Los apremios del día*, *El miedo a la política*, *Las huellas del rencor*. En absoluto reniego del interés con que los compuse. Me reconozco en ellos como en cualquiera de los otros que escribí. Sencillamente, no son libros de ensayos sino, como digo, de notas. El motivo, como se ve, es de orden estrictamente literario. El género que agrupa esos trabajos no es el que se ha querido privilegiar en este libro subtitulado *Ensayos elegidos*.

*La aventura de pensar* se concentra, entonces, en mis ensayos. Son, hasta hoy, nueve y de ellos aquí se difunden algunos de los capítulos que los representan.

No aseguraría que esta selección constituye una antología. No solo porque el término me parece presuntuoso sino porque, además, mi intención solo ha sido la de ejemplificar mi trabajo. Prefiero, por eso, considerar este libro como una muestra o exposición de momentos temáticos y estéticos que se han ido sumando y complementando a lo largo de más de treinta años. En ellos, filosofía y literatura han sido siempre desvelos indisociables.

S. K.

# La nueva ignorancia
1992

# En el umbral

Escribir ensayos es estar condenado a la práctica de un arte hecho de digresiones y tanteos constantes cuya paradójica consistencia es mayor cuanto más alejado esté ese arte de la presunción de certeza o de los costosos fervores del dogmatismo.

En el ensayo, quien escribe traza la biografía de sus más íntimas oscilaciones; de pasiones que se resisten a callar ante la embestida del prejuicio; de razones que se enardecen ante la estrechez de los convencionalismos dominantes; de emociones que se niegan a inscribirse en los carriles que, para el corazón, proyectan el miedo y la rigidez.

El ensayo es, entre los géneros literarios, el de perfiles más evasivos. Su estructura, una vez consumada, resulta inconfundible. Pero las reglas o, más flexiblemente, los criterios que permiten configurar esa estructura no suelen dejarse ordenar en una preceptiva o en un haz de principios orientadores. Su triple demanda de brevedad, transparencia y tono conjetural —requisitos indispensables de su encanto— conforma la dificultad habitual con que tropiezan muchos de sus oficiantes. Por mi parte, solo puedo justificar la persistencia en el cultivo de un arte que me excede, escudándome en la convicción de que nadie elige la forma en la que habrá de expresarse sino que, en cierta medida, se encuentra condenado a ella.

Un escritor, me parece, es alguien que está a merced de una o dos ideas dominantes; de una o dos vivencias hegemónicas que consumen su imaginación creadora y lo fuerzan a acatar, una y otra

vez, su mandato. Esa obsesión, esa constante, suele tomar, en el orden literario, muchas formas y diversidad de perfiles en el plano argumental. Es la variedad la que asegura, al sentido latente, su predominio.

Pero el ensayista no es un apólogo de lo variado. No le interesa ni todo lo que ve ni todo lo que pasa, sino que, en todo lo que ve y en todo lo que pasa, encuentra lo que desde siempre le interesa.

Desearía, por eso, que la unidad de un libro como este no se buscara en los temas que inspiraron su redacción sino en los motivos por los cuales esos temas terminaron importándome. Quiero creer que en la pluralidad de asuntos que se abordan podrá presentirse, al menos, la intención convergente con que se los trata.

# Una cultura de catacumbas

A fines de 1975 renuncié a la cátedra universitaria.

En mi casa abrí un centro de estudios privados donde la relativa precariedad de recursos de infraestructura se veía compensada por una considerable libertad expositiva. Consuelo que no es pequeño para quienes en la Argentina hemos decidido seguir enseñando fuera del ámbito universitario.

Organicé dos programas: uno de filosofía del arte y otro de sociología de la literatura que desarrollé paralelamente al trabajo con jóvenes escritores, a propósito de sus propias obras.

Un año bastó para que me viera convertido, como tantos otros intelectuales —entre los que se encuentran psicólogos, antropólogos, historiadores, psicoanalistas y sociólogos— en un portavoz más de lo que propongo llamar «cultura de catacumbas».

Designo así al trabajo creador que no tiene marco institucional: florece (y muchas veces se marchita) fuera de las universidades, lejos de los poderosos medios de comunicación masiva; desconoce los atributos del debate abierto y toda clase de apoyo académico o aliento oficial. Inversamente, se nutre del contacto en pequeños grupos, de la polémica a media voz, de la pasión por la verdad y la discusión entre cuatro paredes.

Argumentalmente, distingue a la cultura de catacumbas la reflexión sustentada por diversos ideales. La convicción más general que los vertebra es la de que la realidad nacional debe ser un campo de indagaciones críticas, no de afirmaciones dogmáticas. Los que habitamos las catacumbas de la cultura argentina concebimos al

país como una tarea. No como el escenario de aplicación de definiciones apriorísticas acerca de qué sea o convenga que sea «el ser nacional», la historia, la tradición o el presente. Entendemos que no puede haber cultura, en sentido cabal, donde no se hace explícita la función de la ideología en la creación de valores, las alternativas de las luchas sectoriales en la constitución de nuestra identidad, la incidencia de los procesos sociopolíticos en la orientación estética de público y artistas, el papel de la dependencia económica en la vertebración del cuerpo comunitario y en la conformación espiritual de nuestra condición latinoamericana.

Los postulados de la cultura de catacumbas se caracterizan, además, por su alto grado de tolerancia a la complejidad que en el presente revisten los fenómenos estudiados y, en consecuencia, por un concepto de verdad que no puede crecer de espaldas a ella. Tales fenómenos abarcan, como queda dicho, el espectro total de manifestaciones sociales que conforman la vida cultural argentina. Sin embargo, el cuerpo de investigadores y estudiosos que se ocupa de él está lejos de integrar una unidad institucional o una corporación formal de trabajadores intelectuales. Somos hombres y mujeres que vamos aprendiendo a reconocernos en el transcurso del tiempo sobre la base de tres características mínimas: a) casi todos somos exdocentes universitarios; b) todos nos dedicamos a alguna forma de enseñanza privada que nos mantiene en contacto con los problemas que nos importan; c) todos creemos que debemos proseguir, de una u otra manera, nuestra labor creadora porque en esa resistencia al avasallamiento padecido vemos no solo una forma de derrotar el desaliento, sino también de preservar el espíritu crítico y el don de la convivencia. En este último sentido, vale la pena aclarar que no se trata de mantener «en conserva» una cultura heredada de tiempos menos desventurados que los que corren, a la manera de quien preserva una reliquia fascinante e inútil. Se trata, en cambio, de partir de las conquistas logradas en aquellos momentos hacia una comprensión lo mejor fundada que sea posible de los rasgos totalitarios del sistema en que vivimos, a fin de intentar extraer de esa comprensión nociones que nos ayuden a

entender cómo hemos venido a parar adonde hoy estamos y cómo podríamos, con suerte y paciencia, contribuir a que un día las cosas cambien. Buscamos, en suma, los medios y el modo que impidan que esta época difícil de vivir se convierta, irremediablemente, en un tiempo que nos disuada de pensar.

En las actuales condiciones del país, la enseñanza impartida en las catacumbas no es índice, apenas, de nuestra fortaleza. También lo es de nuestra precariedad. Quienes estamos en ellas sabemos qué serios son los obstáculos creados —muy a su pesar— por el propio alumnado y no solo por quienes impugnan nuestras enseñanzas. La muchachada carece, casi completamente, de experiencia cívica. El grado de desinformación política es alarmante. La comprensión de nuestra historia nacional, nula en casi todos. Tantas estrecheces, y aun otras más, hacen que la vocación intelectual tienda —en principio— a remontarse como necesidad de un individualismo extremo; de un temperamento inconsciente de su enajenación social. En el grueso del alumnado puede palparse la desorientación de una sensibilidad ciudadana que no encuentra el cauce de su desarrollo maduro. Para colmo —y no son estos, por cierto, expresión de la cultura de catacumbas— abundan los centros de trabajo cuyos líderes fomentan, con franco entusiasmo, la visión del intelectual como un ser desapegado de los conflictos del pueblo, distante de las preocupaciones colectivas e inmerso en una soledad santificada por la especialización y una hondura inaccesibles al «vulgo». Este no es, claro, un mal de la cultura de catacumbas pero es, en cambio, un cáncer de la cultura oficial.

El mal que acecha a la cultura de catacumbas es otro y no menos grave. Yo diría que el riesgo que ella corre es el de la macrocefalia. Su crecimiento desmedido debiera encararse como un síntoma inquietante y no como un indicio auspicioso. La razón es esta: en la Argentina actual, la cultura de catacumbas es sucedánea de una vida universitaria saludable, creadora, venturosa.

Si la universidad nacional fuera lo que debió y aún debe ser, los centros de trabajo intelectual que hoy dan vida a la cultura de catacumbas serían su módico complemento, nunca su reemplazante.

Hay quienes celebran la multiplicación de estos sitios de expresión y formación que dan vida a la cultura de catacumbas proponiéndolos como prueba del vigoroso aliento creador de la República pero olvidando que ese aliento se hace sentir en un país donde la universidad ha dejado de respirar. Ocurre en este orden de cosas lo que en otro más rústico pero aleccionador: el de los gallineros. Allí es posible ver, de vez en cuando, los cuerpos decapitados de las aves que corren a ciegas.

Durante algunos minutos hay vida y hasta vigor en esa danza siniestra. Pero las cabezas guillotinadas que reposan unos metros más allá anticipan, con su muerte instantánea, la de esos cuerpos que prolongan una agonía sin remedio.

Los centros de expresión y reflexión que al margen de la universidad proliferaron en la Argentina de la década del setenta y que, al parecer, se multiplicarán aún más en los años ochenta, solo cumplirán su misión cabalmente si en ellos se fomenta la necesidad de retorno a una comunidad democrática. De lo contrario, absorberán por un tiempo más la calidez de un sol que ya no brilla pero no podrán perpetuar ese calor.

No debemos ignorar que el país que propició la riqueza distintiva de la cultura de catacumbas no es el país en que se verifica su práctica creciente. O este país termina sin la cultura de catacumbas o la cultura de catacumbas contribuye a terminar con él.

Si quiere tener sentido vivificante, el magisterio ejercido en las catacumbas de la educación nacional deberá desembocar en una actividad universitaria plenamente reconstituida. Y ello solo es posible mediante la normalización de nuestra vida constitucional.

Mientras la Universidad esté consagrada a olvidar el país, nosotros, desde las catacumbas, nos dedicaremos a recordarlo. Pero ese recuerdo tendrá la validez que le confiera la savia llegada desde afuera. Cuando este suministro cese, cesará también la vida en la cultura de catacumbas: nos anquilosaremos irremediablemente y la atrofia se adueñará de nuestras enseñanzas. Entonces ya no seremos un espacio en el que preservamos la simiente de un desarrollo

eventual sino el sepulcro donde esa simiente terminó de secarse.

1982

# Las manos del miedo

La noticia cundió: golpeaban a la puerta inesperadamente. Se anunciaban con seco autoritarismo. Apersonándose en grupos de cuatro o cinco mientras sus camiones aguardaban en la calle, decían buscar literatura prohibida. Tenían orden de revisar las bibliotecas de la casa, los armarios, los sótanos, si los había. Cuando encontraban obras impugnadas o impugnables, se las llevaban. Junto con las obras, a sus lectores. No querían escuchar explicaciones ni excusas. Los títulos secuestrados eran prueba suficiente del delito.

El temor se apoderó de todos. Había que destruir sin vacilaciones cuanto pudiera servir de pretexto al avasallamiento. Se equivocaba la mayoría que presumía estar a salvo por no guardar en sus estantes materiales de expresa orientación marxista. Igualmente riesgosos, según todo lo evidenciaba, eran —por su sola estirpe— los estudios sociológicos, los tratados de filosofía política, las monografías histórico-económicas sobre el dudoso desarrollo continental, los documentos eclesiásticos que impugnaban la injusticia social o las inclemencias del totalitarismo y las obras políticas de cualquier orientación partidaria que denunciaran la vigencia de criterios colonialistas en las relaciones impuestas por las potencias occidentales a las naciones subyugadas de América latina.

Cualquiera de las variantes contenidas por este abanico temático bastaba para exponerse al encarcelamiento inmediato. No había, por lo tanto, tiempo que perder: era imprescindible barrer los estantes de riesgos eventuales.

El miedo cumplió su faena. Muy pronto la desesperación desplazó a la prudencia y el último atisbo de sensatez se evaporó bajo la coerción de una rígida autocensura. Con el corazón cargado de angustia se inició entonces el penoso ritual de la vergüenza. En mitad de la noche o a la luz plena del día, desmantelamos nuestras bibliotecas. Sin mirarnos a la cara, de espaldas a nuestros hijos, hicimos pedazos decenas de ensayos, novelas, biografías, cuentos y poemas en los que pudiera asomar el menor atisbo de conciencia social o inquietud política. A nuestros pies, como cenizas de un tiempo mejor, se iban acumulando las que un día habían sido páginas queridas, renglones que subrayamos con fervor, conceptos e imágenes que habían contribuido al ensanchamiento de nuestra formación, al despliegue de nuestra sensibilidad, al fortalecimiento de nuestra inteligencia y de nuestro amor a la libertad. Nada nos detenía. El eco de cualquier paso en las horas del alba era el eco de sus pasos. El silencio más denso escondía la amenaza más agobiante y el horror de la opresión se respiraba sin esfuerzo y sin pausa. Los que habían sido libros no eran ya sino trozos de papel. Y esos trozos de papel pasaron a abultar las bolsas de basura, y las bolsas de basura ardieron en las llamas de nuestros jardines, en los depósitos de nuestros incineradores, en las bocas de nuestros inodoros, cuando no fueron sepultadas en la tierra, lejos de nuestros hogares.

Una penosa complicidad creció entre nosotros: nos hermanaba la humillación de haber quemado nuestros libros. Y sin embargo no vacilábamos en justificarnos. ¿Qué podríamos haber hecho sino hacer lo que hicimos? Los años setenta se agotaban en un mar de barbarie, de desaciertos e incertidumbres. La vida de un hombre volvía, como en tiempos remotos, a valer casi nada; y la de un lector sospechoso, simplemente nada. Era inútil arriesgarse a morir por la preservación de los libros que amábamos y asfixiante vivir en un país que aconsejaba quemarlos. Pero de ese país también formaba parte otra dimensión de nosotros ya que no solo éramos los destructores de sus libros; éramos, asimismo, los testigos de lo que pasaba y de lo que hacíamos, y en relación al futuro éramos la memoria posible de las grandes enseñanzas democráticas

aprendidas en las páginas que habían ardido. Por eso no lo dudábamos: la escenografía debía estar preparada para cuando ellos llegasen. No debía haber un único indicio que delatara vocación republicana, admiración por el Estado de derecho, pasión por el estudio crítico de nuestra realidad.

El menos relevante de tales indicios sería, a los ojos de nuestros inquisidores, señal de desobediencia. Esos ojos no debían tropezar con nada que los irritase. Debían deslizarse a través de los títulos de nuestras bibliotecas con la secreta complacencia de quien se sabe obedecido y verifica la radicalidad del acatamiento logrado. Incluso los estantes demasiado nutridos podrían resultar sospechosos. Ya no importaba lo que contuviesen. El riesgo consistía, sencillamente, en que se los viese repletos de libros. No faltaron, por eso, quienes redujeron rápida e indiscriminadamente su caudal bibliográfico, siguiendo, en este caso, un criterio primordialmente cuantitativo. Ningún síntoma —se concluyó— resultaría más revelador de la buena salud cívica exigida por las circunstancias que una biblioteca raleada.

Pero tampoco faltaron quienes se resistieron al padecimiento pasivo de esa embestida irracional que forzaba al exterminio de los libros. Y prefirieron ocultarlos a destruirlos. Pensaron que hay daños morales irreversibles. Los volúmenes quemados bien podrían, en un futuro, reponerse. Pero los hombres que los quemaban, ¿podrían reponerse? Para los muchos que estimaron que no, el peligro que acechaba era, por lo tanto, doble: si no ocultaban su pasión por el pensamiento, corrían el albur de desaparecer para siempre, arbitrariamente identificados con los voceros del terrorismo de izquierda gracias a esa trágica premisa de la lógica totalitaria según la cual el nihilismo antioccidental y el amor al saber son sinónimos. Por otra parte, si destruían sus libros se convertían ante sí mismos no solo en cómplices de la sinrazón sino en bárbaros a quienes la conciencia de la propia bajeza no perdonaría jamás. Optaron, entonces, por desplazarse con sus libros a otros sitios: lejos de sus casas, lejos de sus ciudades, lejos de sus provincias, lejos de su país. Porque también se emigró para poder

seguir leyendo. Y no la folletería retórica de la guerrilla —con sus consignas de fraternidad impostada y su promoción del apocalipsis como escuela de redención—, sino auténtica literatura. La que concibe la historia como estímulo a la creación constante, como tarea siempre incumplida que nos impone la necesidad de una vigilia crítica indeclinable para evitar que la ley —sin la cual no podemos vivir— se transforme en el dogma que no nos deja vivir. De esa literatura, en suma, asentada en la convicción de que sin cultura puede haber demografía pero no ciudadanía.

Así nacieron auténticas bibliotecas subterráneas. Ellas preservaron de las llamas obras que hoy demuestran la versatilidad y la riqueza de los intereses intelectuales de los argentinos, tanto como la ya pretérita solidez de una industria editorial que fue paradigmática en el mundo de habla hispana y cuyos títulos, por otra parte, harían sonreír a cualquier desavisado si se le dijera que por tenerlos incorporados a una estantería se rozó la posibilidad de ir a parar entre rejas, o a la sala de torturas.

La curiosidad de muchos hurgadores de librerías cede hoy a la emoción cuando, en alguna mesa de saldos, tropieza inesperadamente con un volumen familiar. Las manos lo toman, acarician su lomo; los ojos advierten el leve barniz amarillento que ennoblece los bordes de sus páginas y entonces, en un susurro doliente, cada uno de esos lectores se dice: «Yo quemé un ejemplar de este libro».

Hoy sabemos tan bien como entonces que en aquellos días aún no lejanos centenares de nosotros fuimos cómplices de quienes desataron esa ola de salvajismo. No quisimos contribuir al exterminio de nuestra generación arriesgándonos a morir por nuestros libros, y entiendo que hicimos bien. Pero ya es hora de verificar si somos capaces de vivir en consonancia con los ideales democráticos que esos libros quemados nos ayudaron a forjar, cuya maduración y ejercicio exige una radical autocrítica por parte de todos nosotros. No creo que podamos rendirles mejor homenaje póstumo. Ni que haya mejor manera de evitar a nuestros hijos que mañana, mientras duerman sus propios niños, deban alzarse en la

noche para destrozar, con las manos del miedo, los símbolos más hermosos de la libertad espiritual.

1983

# La piel de la amargura

Un ciclo de cultura autoritaria pareciera estar agotándose en el país. Sus rasgos son bien conocidos. Los enmarca la razón que da la fuerza pero no la fuerza que da la razón.

Para reinar como quiere, su palabra exige silencio y sumisión. No tolera la polémica. Es incapaz de concebir su propuesta como una posibilidad entre otras. La desespera y humilla ser, apenas, una alternativa. Impaciente y sedienta de rigidez y verticalidad, reivindica para sí los títulos apostólicos de la verdad absoluta. Es engreída, despectiva, autosuficiente y arbitraria, y cuando ha conquistado el cetro no vacila en aplicar la represión allí donde se la desoye, ni en recurrir al asesinato cuando presiente su seguridad comprometida por quienes se empecinan en negarla.

La cultura autoritaria ha poblado las cárceles y vaciado las escuelas. Multiplicó los cementerios y exterminó los centros de trabajo. Alentó el éxodo, fomentó el hambre, diseminó la desesperación y el escepticismo. Y supo transformar el amor en odio y la fe en resentimiento.

Como un eco terrible y prolongado, la voz de la cultura autoritaria se difundió en las calles de la ciudad vacía. Extasiada con la eficacia de sus recursos disuasivos, se demoró contemplando la deserción de la inteligencia en las casas de altos estudios, y recorrió gozosa —con una fusta en la mano enguantada— los anaqueles vacíos de las bibliotecas.

Complacida, la cultura autoritaria evaluó al detalle las secuelas de la censura en la opinión de los más osados; el espesor de las

formas del miedo que sepultaron la voluntad crítica; la densidad del descreimiento, el envilecimiento de fábricas y campos; el desierto que cubría, palmo a palmo, el suelo del país.

Bajo sus suelas agonizaban en un mismo lodo el criminal, el obrero, el ladrón, el estudiante y el poeta. La cultura autoritaria no vaciló en definirlos como distintas expresiones de una misma inmundicia; cabezas múltiples de una sola y hábil hidra: la del comunismo internacional.

Sí, la cultura autoritaria posee la razón que da la fuerza. Pero la fuerza, tarde o temprano, muerde con ferocidad su propia cola y sangra por la herida inesperada y, como dijo el novelista, el patriarca se consume en la agonía de su propio otoño.

La cultura autoritaria contempla hoy, azorada, el resquebrajamiento de su propia imagen; huele, desconcertada, su podredumbre y no acierta a explicársela. Su altivez le impidió creer que sus contradicciones la devorarían, y sin embargo la devoraron. Su ceguera la indujo a presumir que ella era el eje de la nacionalidad y descubrió, en cambio, que es el vértice de su esterilidad más pronunciada. Como Dorian Gray en el momento postrero, reconoció en el retrato las huellas hondas de su propio envilecimiento, quiso negar lo que veía, embistió contra su imagen puñal en mano y terminó por hundirlo en su propio corazón.

Hija de su pobreza, la cultura autoritaria esconde ahora los harapos de su retórica con manos que denuncian su miseria, y cada uno de los gestos con que intenta ocultar sus vergüenzas no logran sino resaltarlas. Un ciclo más de cultura autoritaria pareciera estar agotándose en el país. Pero quienes no la promovimos ni la respaldamos tenemos la ropa roída por la mugre de la convivencia a que ella nos forzó. Hemos respirado el aire fétido que expulsaban sus pulmones. Hemos bebido el agua sucia de sus arroyos. No supimos, no pudimos impedir que tanta imbecilidad y tanta mentira contaminaran nuestra mejor voluntad cívica, y hoy empezamos a emerger del infierno enfermos de desaliento, agobiados por la desorientación, con la mirada desorbitada de los locos, de los torturados, de los hambrientos, de los solitarios y los miserables

sobrevivientes.

¿Con qué manos construiremos la cultura de la libertad? ¿En qué suelo de qué convicciones se asentarán con firmeza nuestros talones para alzar las paredes de la casa en la que debiéramos vivir?

Nuestras manos tiemblan de desconfianza. Medimos cada palabra. Las ventanas, dicen, comenzarán a abrirse. Pero aún sospechamos que hay fusiles detrás de cada ventana. ¿Habrá cambiado de máscara la bestia? ¿Mueca burlona de quién es esa sonrisa solidaria? ¿Qué nuevas tragedias anuncia la presurosa transformación del decorado?

¿Y los muertos? ¿Dónde están los muertos? ¿Seguiremos oyendo orinar sobre sus tumbas? ¿Cuántos son los nombres de los hombres tronchados que hoy solo son una sombra en boca de pocos?

Las viejas voces del salvajismo cambian de entonación, suavizan su timbre, se afinan, piden olvido. El olvido no se alcanza con la promoción de un edicto. Una cultura sana no puede olvidar sino cuando, previamente, ha recuperado sus traumas con toda conciencia, para luego digerir, madura y lentamente, sus duros efectos.

Si no hay lúcida superación del dolor, si solo se lo soslaya y se lo niega, el dolor lo envenenará todo. No podemos refundar la nación de espaldas a su ruina. Hay que mirar de frente las piedras quemadas, los nombres calcinados, los rostros de la bajeza, la saga atroz del error y la tiranía.

¿O no habrá escarmiento? ¿O los barones se replegarán sobre sus feudos para restaurar el filo de sus espadas antes de la nueva embestida? ¿Seguirá siendo el país bastión de matones y demagogos? ¿Mujerzuela del mejor pagador? ¿Trozo de carne disputada por los colmillos famélicos de la perrada?

¿Quiénes se animarán, en esta tierra, a conjugar el verbo «pensar»? ¿Quiénes a proponer y no a ordenar? ¿Quiénes a escuchar y ceder la palabra en vez de amordazar y vociferar su soliloquio? ¿Habrá sitio aún para la cultura de la libertad?

Los dedos sensuales del poder recorren ligeros los rostros de sus nuevos cortejantes. No se detienen en ninguno todavía. Van y

vienen; juegan con ellos, los excitan. Ilusionan, sugieren, insinúan pero todavía no se definen y enloquecen de deseo a quienes se agolpan ávidos ante la promesa de sus caricias.

Hay un hombre, sin embargo, que no está en esa hilera de anhelantes. Ha perdido un empleo, un amigo en el exilio, un hijo en la guerra. Hay también una mujer que ha perdido todo eso y no está, sin embargo, en esa hilera de anhelantes. Y hay una muchacha y un muchacho que también han perdido casi tanto como eso y que tampoco están en esa hilera de anhelantes.

Son argentinos. Tienen la piel llagada por la amargura. Quien les hable sin tenerlo en cuenta no merece sino desprecio. Ellos son la semilla de una cultura posible. La raíz de la libertad necesaria. Son la entraña del país burlado y humillado por el autoritarismo.

Los ha marcado la desesperación pero están vivos. Los ha marcado el avasallamiento pero están vivos. Han visto sus facultades convertidas en campos de exterminio intelectual. Han visto sus lugares de trabajo convertidos en salas de tortura económica. Han aprendido, como los topos, a moverse sin luz durante largo tiempo pero con el fervor y la eficiencia que nace de la buena memoria y los mejores ideales. Privados de voz y derecho, son —pese a todo eso y por todo eso— el país. La Argentina eventual de la cultura en libertad.

1983

# ¿Qué hacer con el pasado?

Una concepción más que rudimentaria de la historia lleva a creer que una nación solo se extingue cuando desaparece materialmente de la faz de la tierra. Tal es el caso, según se dice, del antiguo Israel bajo la bota romana, o de la misma Roma bajo las huestes de Oderico.

Sin embargo, Israel sobrevive a su propia extinción territorial hasta renacer geográficamente dos mil años más tarde, y Roma deja de ser Roma mucho antes de que la espada germana corte el último eslabón unitario del Imperio. Es que, en rigor, las naciones condenadas a muerte suelen padecer formas más sutiles y complejas de extinción sin que, necesariamente, se desvanezcan los perfiles externos que les dan realidad geográfica o que permiten reconocer en ellas un remedo de vida jurídica.

Al igual que muchos hombres, ciertas naciones envejecen prematuramente y antes de alcanzar su plenitud ya se han marchitado bajo el peso de los desaciertos cometidos en su proceso de constitución. Es decir, que más que como naciones con pasado se las puede caracterizar como naciones del pasado.

Para que la tragedia sobrevenga, para que una anticipada senectud devore la imaginación vital de un pueblo, es necesario que en ese pueblo se atrofie el sentido de la orientación histórica que le dio origen; que malentienda las exigencias que, a cada paso, formula el presente; que ignore esa demanda de reactualización constante que garantiza, mediante el cambio, la prosecución en el tiempo de la propia identidad.

¿Y qué decir de la Argentina? ¿Somos aún una nación viva? ¿Pertenecemos todavía protagónicamente al mundo contemporáneo? ¿O somos, tan solo, una presencia hueca en la escena planetaria, mero volumen externo antes que significativo hecho espiritual?

Al discutido Ortega y Gasset le debemos esta certera reflexión: «Los pueblos que no digieren su pasado terminan devorados por él». Ella recuerda que el crecimiento de la identidad nacional es siempre producto de la conciencia histórica, del talento social para aprender de la experiencia y lograr que lo vivido se transforme en comprensión. Porque si la comprensión de lo vivido no sobreviene, el pasado se convierte en una celda que cuando no condena a la reiteración del error, condena a la idealización de los aciertos del momento y, en suma, a la inmovilidad.

La contemporaneidad, esa sutil consonancia de la vocación afirmativa de un pueblo con la realidad, se logra cuando la identidad nacional reconoce los caminos que debe recorrer para que su proyecto de vida deje de ser puramente ideal. Este certero ejercicio de la libertad, al que Hegel llamó conciencia de la necesidad, distingue a los pueblos que atinan a comprender qué es lo que las circunstancias exigen hacer a cada paso. Ellos son los únicos que digieren su pasado; los únicos que, en rigor de verdad, construyen su historia sin ser destruidos por ella.

A tres lustros del siglo XXI, la Argentina sigue sin resolver sus problemas fundamentales del siglo XIX. Mientras las naciones más avanzadas del planeta se ven obligadas a preservar la naturaleza de los abusos del progreso tecnológico, nosotros seguimos estando a merced de la naturaleza en virtud de nuestra inoperancia para encontrar el cauce del desarrollo regional e integrado.

La interrupción del proceso de afianzamiento de las estructuras democráticas, con su secuela de autoritarismo, crisis económica y represión ideológica y cultural, no solo corta el flujo inmigratorio: llega, incluso, en nuestra época, a invertirlo. Nos convertimos en un centro promotor de la diáspora y dejamos de ser un ámbito que convoque, que aglutine y que concentre. Fragmentado, escindido

por la feroz enajenación a que lo someten quienes se empecinan en concebirlo como suelo de pocos y expresión exclusiva de intereses sectoriales y elitistas, el país de los argentinos arrastra, sin resolver, disyuntivas de un pasado traumático, perdiendo —de este modo— transparencia ante los ojos libres del mundo y consistencia en sus propios habitantes.

La pobreza de la conciencia histórica nacional queda en evidencia cuando advertimos que, en lo que hace a la percepción de nuestro pasado, las mayorías siguen gobernadas por la primacía de las antinomias. El esquematismo que imponen los dogmas, la polarización inevitable que introducen las idealizaciones desmedidas y los mandatos ideológicos, nos fuerzan a concebir el ayer como una lucha maniquea entre probos y réprobos, santos y demonios, buenos y malos. Esta miopía perceptiva proyecta fatalmente sobre el presente su andanada de desaciertos y ejecuta sus burdas ecuaciones y sus divisionismos mezquinos: provincianos y capitalinos, civiles y militares, proletarios y burgueses, peronistas y antiperonistas.

Encorsetada por la estrechez de quienes pretenden manipularla, muchas veces la sensibilidad política de nuestro pueblo pierde capacidad y recursos para examinar a fondo sus circunstancias y reconocer los matices complejos y múltiples que definen el momento en que le toca actuar. Es evidente, en consecuencia, que solo si aprendemos a meditar nuestro pasado con decisión democrática, sin temor a las profanaciones aparentes, podremos encarar el presente con la hondura que conviene. Se trata, por un lado, de impedir que sus desaciertos se repitan y, por otro, de lograr que los grandes ideales populares forjados en él puedan hallar el camino de su realización perdurable.

Solo si el pasado queda atrás —es decir, si se lo elabora y supera —tendremos el futuro por delante. Porque, en última instancia, la cuestión decisiva sigue siendo, tal como sostuvo Sartre, «no lo que el pasado ha hecho con el hombre sino lo que el hombre haga con lo que el pasado hizo de él».

1985

# Por un futuro imperfecto

Si de veras la Argentina quiere afianzar su democracia tendrá que aprender a liberarse de cierta visión del futuro que aún hoy está enquistada en el pensamiento republicano. Esa concepción, que no vacila en recurrir a mayúsculas y almidones cada vez que invoca el porvenir, no es más que una trampa que aprisiona la conciencia del país en una valoración del tiempo verdaderamente estéril.

Reverso de otro concepto igualmente nefasto —el del *Pasado-Sin-Mácula*—, la imagen del futuro perfecto conforma, en esencia, un espejismo siniestro. ¿Por qué? Porque responde al ideal de la realización sin fisuras; al imperativo de la apoteosis y el sonoro final feliz. ¡Como si la historia se fijara metas definitivas y la vida de los hombres estuviese llamada a alcanzar objetivos infranqueables!

No le deseo a mi país un futuro marmóreo y sin impurezas porque eso, en última instancia, equivale a extenderle un certificado de defunción. No lo quiero lanzado tras el ideal del *Bien Definitivo* porque eso equivale a condenarlo a la parálisis. Me importa, en cambio, verlo invertir su energía en una perpetua renovación de sus conflictos; en una rica búsqueda de sí, por lo que tenga de incesante y que, sin perder complejidad, sea capaz de ir ganando siempre mayor hondura. Le deseo, en suma, un fecundo desencuentro con las ilusiones enfermas que le dicta la terca voz de su omnipotencia.

Ser y durar nunca serán lo mismo. Puede durar lo que no cambia. Pero solo puede ser lo que se transforma. Y en lo que atañe a una nación, ella no se desarrolla más que cuando la orienta el

sentido crítico y eficaz de sus cambiantes pero incesantes contradicciones. De manera que una comunidad así dotada, lejos de anhelar el exterminio de lo problemático, aspira al paulatino ascenso cualitativo de las cuestiones que la desvelan. Busca, en otras palabras, *mejores* preocupaciones y no *ninguna* preocupación. Y es que no se está bien cuando no nos pasa nada sino cuando lo que nos pasa logra arrebatarnos de interés. Del mismo modo, no se realiza una nación cuando presume haber dejado atrás tensiones e incertidumbres sino cuando ve gravitar sobre su presente desafíos y tareas más ricas que los que pesaron sobre ella en el pasado. Por eso, en la medida en que la Argentina siga a merced de males que, a fuerza de irresueltos, terminan siendo crónicos, se condena a no poder emplear su tiempo en la creación de nuevas y más fecundas inquietudes.

Se diría que el país se empecina desde antaño en acentuar su división en banderías, segmentándose en pandillas atascadas en la idea de que la razón no debe compartirse sino acapararse. Somos —¡quién no lo sabe!— hijos de un pavoroso feudalismo espiritual; de un afán de enajenación que no cesa y que solo puede ir en desmedro del ya muy lastimado proyecto de unión nacional.

Estimulado por la sed de poder sectorial y la jactancia corporativa, el rechazo a la divergencia solidaria ha hecho de la Argentina un Estado atomizado en incontables partidos políticos. Creo, por eso, que anda lejos de la real naturaleza de los hechos quien interprete ese polimorfismo partidario como expresión de alguna riqueza de ideas. Hay otra versión de las cosas, prosaica quizás y, sin duda, paradójica, pero más reveladora. Es la que entiende esa extendida diversidad partidaria como ácido producto de la intolerancia al pluralismo. De hecho, cuando los nucleamientos políticos primarios impugnan la polémica que se genera entre sus distintas tendencias internas promueven, generalmente, la expulsión de una u otra de ellas y así contribuyen a atomizar en varios cuerpos lo que, con mayor tolerancia y mejor civismo, bien podría seguir siendo parte de uno solo.

La Argentina, en suma, pareciera más complacida en fundar

incesantemente nuevos partidos antes que en crear algunas buenas ideas. De igual modo, hace ya mucho que se la ve mejor dispuesta a recordar con más frecuencia su riqueza potencial que a explicar y revertir su ineptitud para explotarla.

Vale la pena entender que la dictadura del futuro perfecto solo puede concretarse allí donde la intolerancia al pensamiento ajeno y su complemento —la ausencia de autocrítica— se abrazan para dar forma al modelo autoritario. Y el autoritarismo, que nos condena a un porvenir monumental, también nos arroja, por supuesto, a las fauces de un pasado de piedra que se postula como expresión de virtudes inmejorables. El pasado de una nación que ha alcanzado la paz es, por eso mismo, turbulento; y ni qué decir de las naciones que no la han alcanzado. Quien observe ese pasado con lucidez no podrá sino verlo atravesado por el huracán de la pasión, de la arbitrariedad y el sectarismo. Es inútil y socialmente empobrecedor intentar despojarlo, desde el presente, de su rugido multívoco, de su ritmo caótico.

El pasado solo se hace inteligible como un margen y ninguna imagen del pasado es exclusiva ni suficiente para lograr, de una vez por todas, la aprehensión de su significado. Y eso porque cualquier imagen del pasado que se nos brinde es solo una cierta síntesis; es siempre *una* entre otras síntesis interpretativas posibles y, en esa medida, no deja de estar nunca expuesta al roce desgastante de la relatividad. Para que cualquiera de esas síntesis resulte parcialmente válida, de ningún modo es necesario —a menos que sus aspiraciones sean dogmáticas— que le asista *toda* la razón ni que en ella se agote el significado integral de los hechos que alimentan su trama.

Mientras sigamos reclamándole esfinges al pasado nos condenaremos a la inmovilidad. No educamos a los jóvenes para que se reconozcan en nuestros próceres sino para que se subordinen a la mitología que los momifica. Para que sustituyan la curiosidad por la obediencia y reemplacen la familiaridad por el temor. Para que no los exalte nunca la pasión ni los gane el entusiasmo y se atengan sin descanso a la asepsia del rígido deber. Y así, con tanto

empeño puesto en la petrificación del ayer, se deja de advertir que, con la renuncia a discutir la historia, se va inculcando el sentimiento de que el presente no es espacio de trabajo, de redefiniciones, sino sitio de abstención y mero acatamiento. Se niega, en fin, que las mejores verdades no exigen sumisión sino conciencia, y que la conciencia no prospera más que donde se ha comprendido la fuerza transformadora que encierra el hábito de replanteo.

Al verse privados del aliento y el derecho a buscar significados propios, los jóvenes de hoy sienten que solo habrá de legitimárselos a condición de que renuncien a su inquietud creadora. Se diría que la anemia espiritual es el requisito para encontrar vacante en el presente.

El prejuicio, la soberbia, la estupidez y el miedo han succionado, a la enseñanza oficial de la historia, el derecho a la vida verosímil. Así como también el utopismo autoritario ha paralizado el significado del futuro, convirtiéndolo en el sitio de la *Bienaventuranza*. Si seriamente queremos llegar a ser algo más que un sueño como nación tendremos que renunciar al ideal sin sustancia de la «Argentina potencia»; al pedestal que el destino, según se presume, nos ha reservado entre los estados triunfales de la Tierra. Solo el reconocimiento de nuestra medianía podrá ponernos a salvo de ella. Todo se echará a perder penosa, irremediablemente, si pretendemos alimentarnos de otro pan que no sea el de nuestra experiencia. Y nuestra experiencia es la del extravío; es la experiencia de un paso que aún no atina a dar con su cauce. Somos, todavía, puro prolegómeno. Estamos, todavía, en el vestíbulo de las grandes síntesis nacionales que, a su vez, siempre son provisorias porque se nutren de la imaginación aportada por sucesivas generaciones que la redefinen sin pausa. No habrá República mientras la vida provinciana sea sinónimo de letargo y extemporaneidad, y la indigencia cultural que nos sumerge sea entendida como consecuencia y no como causa del subdesarrollo. No habrá República hasta que la comunidad argentina ingrese a otra etapa problemática que la que, desde hace tanto, la agobia: la

del salario insuficiente, la de los pactos mafiosos, la de la militarización de la vida cívica, la de la intolerancia religiosa, la de la dependencia que hipoteca hasta el último resquicio de la vida cotidiana.

Los problemas que hoy nos definen son los que impiden definir a la República como un Estado problemáticamente rico. Nuestros problemas no son interesantes. Son graves. Nada más que graves. Una sociedad llega a tener problemas interesantes solo después de haber logrado y fortalecido su unidad. A partir de allí tiene problemas auténticamente nacionales. Hasta allí, tiene problemas *con* la nacionalidad. Y los problemas con la nacionalidad se concentran en un área, remiten en conjunto a un trauma dominante: el que impide superar el sectarismo; la tenaz tribalización de la problemática histórica.

Somos, creo yo, hijos de un bicefalismo riguroso. Nos gobiernan las dicotomías. Se nos ha hecho creer que todo conflicto implica una disyuntiva tajante. El marxismo acierta o se equivoca. Perón envileció al país o lo enalteció como ninguno. El liberalismo promovió la catástrofe o inspiró el progreso. Yrigoyen impulsó a la liberación o destrozó la austera república patricia. Iconoclastas de lo absoluto, seguimos dominados por el terror al tiempo, al cambio, a la vigorosa penumbra donde la luz y la sombra se funden en el humus de una tercera y matizada instancia. Creemos que en las polarizaciones hay más verdad que en las conjunciones. Pero la democracia que tanta falta nos hace no puede ser fruto sino de una resuelta voluntad de convergencia. La democracia no prospera más que donde la sensibilidad al matiz logra sobreponerse a la hostilidad de los trazos contrapuestos. Por eso, el autoritarismo político desalienta la polémica y decreta subversiva la visión problemática de lo real. Nada quiere saber tampoco con la buena memoria: la prefiere extinta para que el sentimiento cívico pierda, de ese modo, conciencia del valor temporal de su experiencia y se hunda en la vivencia vegetativa de la cultura y la historia. Su vocación, en suma, es mineral: aspira a cristalizar los significados.

En resuelta oposición al autoritarismo, la sensibilidad

democrática alienta la comprensión social, es decir interactiva y dinámica, del valor de la memoria. Al articular la relación entre pasado y presente, la memoria estimula el ejercicio de la comparación y, con él, el ahondamiento del espíritu crítico, la proclividad al análisis y la voluntad de diálogo y discusión. Justamente, en la raíz solidaria de esa voluntad de diálogo y discusión se va ensanchando la propensión a concebir el futuro en términos de incesantes procesos y no de gloriosas epifanías terminales; allí se va afirmando, en fin, la capacidad de valorar ese futuro que, liberado de la triste obligación de salvarnos de la historia, nos reconcilia siempre un poco más y siempre de otro modo con las ventajas de su desafiante y renovada imperfección.

1987

# Un tiempo de dilemas

Nos ha tocado presenciar y protagonizar, en este fin de siglo, un fenómeno de radicalidad inesperada: el de la caída del marxismo como práctica política en la Europa del Este. Se trata, en efecto, de un auténtico acontecimiento histórico. El fin del marxismo como modelo socioeconómico y político, y las consecuencias planetarias de ese derrumbe, permiten reconocerlo como un ejemplo insoslayable de contemporaneidad.

La crisis que hoy envuelve al marxismo de modo tan fundamental atañe, en lo que nos importa, a la viabilidad de la concepción de la historia como proceso que responde a las leyes ineludibles, de férrea dirección y consecuencias igualmente incontenibles. La agonía del marxismo no es otra cosa, a mi entender, que la agonía de la idea de la historia como fatalidad; como despliegue de un mandato cuyo acatamiento redunda, necesariamente, en la instauración de la dictadura del proletariado y el fin de la lucha de clases. El mesianismo político de intención sistemática y científica vive así, en el siglo XX y con el derrumbe del marxismo europeo, la última de sus derrotas.

En íntima relación con esa derrota se halla la puesta en tela de juicio de la concepción materialista dialéctica de los procesos sociales. La dialéctica, cuya eficacia relativa en la interpretación de tales procesos sería absurdo desconocer, no parece concitar ya el consenso necesario como para que en ella se siga viendo un modelo paradigmático de pensamiento.

Vinculado a la crisis del marxismo como práctica política y

enunciado teórico, se encuentra el hecho de que, con la disolución del mundo comunista europeo, se impone reconsiderar la cuestión del otro, es decir el problema de la alteridad. Tradicionalmente, este problema, en política, es asociado al de la identidad del adversario y el enemigo. ¿Hacia dónde se dirigirá, tras la disolución del conflicto desatado en el Golfo Pérsico, la necesidad de seguir concibiendo al mundo no occidental como un mundo hostil a Occidente, tal como hasta ahora ocurriera con la Europa del Este?

Se habla mucho en nuestros días del fin de las ideologías. Se insiste por doquier en que las ideologías han muerto. Creo que conviene ser cautelosos. La ideología es un criterio comprensivo, una modalidad interpretativa asentada en valores tenidos como axiomáticos. Que sus contenidos cambien no implica que la necesidad de su existencia haya desaparecido. Interpretar la realidad ideológicamente significa entender que se dispone de una perspectiva para la concepción de los hechos y de las teorías cuya presunta consistencia induce a verla como superior a cualquier otra. Es más que razonable creer que no se puede dejar de pensar y de actuar según una escala de valores e intereses. Pero, asimismo, es más que razonable afirmar que la necesidad de que esos valores e intereses revistan una hegemonía universal constituye una arbitrariedad y un peligro.

Nuestro tiempo no solo vive la crisis cultural de esta pugna entre quienes predican el fin de las ideologías y quienes consideran que esa prédica es una prueba esencial de su supervivencia. Nuestro tiempo vive también una profunda crisis resultante de lo que yo llamaría la reversión fundamental de una situación muchas veces milenaria. Durante centenares de miles de años, el ser humano luchó denodadamente para asegurarse un lugar en la naturaleza. Hoy debe luchar con igual denuedo para que la naturaleza encuentre, en su mundo tecnológico, un lugar de subsistencia, un espacio de preservación. La contaminación ambiental nacida de la instrumentación ciega del poder tecnológico ha inducido, asimismo, a comprender mejor el alto grado de interdependencia existente entre el hombre y lo que, supuestamente, no es él mismo: en este

caso, la naturaleza. Ello ha contribuido además para que en amplios sectores de nuestras sociedades se ensanche el interés concedido a la evidencia de que no toda ley puede ser transgredida impunemente por el afán de dominio, por la sed de poder. El hombre no solo es productor de leyes. Es, asimismo, producto de una legalidad que lo trasciende: la que hace de él un ser mortal y, a la vez, únicamente viable en el marco de una interdependencia profunda, no solo con sus semejantes, sino también con quienes no lo son, es decir con todos aquellos y aun con todo aquello que conforma el horizonte de lo que, sin ser él mismo, tiene que ver con él mismo.

Hasta hace muy poco tiempo, la Tierra estuvo amenazada abiertamente por la posibilidad de una hecatombe nuclear. Sería ingenuo presumir que el carácter velado que empieza a tomar ahora esa posibilidad implica que el riesgo ha desaparecido. Pero es sensato pensar que la distinción Este-Oeste, nacida de la vertiginosa disolución del marxismo tradicionalmente entendido, contribuirá a desplazar nuestra atención hacia nuevas preguntas.

Un dilema no menos relevante que los anteriores es, actualmente, el del conocimiento. La Edad Media vivió un período —el feudal— en el que la fragmentación territorial contrastaba con la unidad infundida al saber por la hegemonía del pensamiento teológico cristiano. En nuestro tiempo, la fragmentación territorial ha sido ampliamente superada. *Se tiende, día a día, hacia una mayor interdependencia planetaria. Pero, en compensación, el saber se ha fragmentado.* Subdividido en incontables especialidades, el conocimiento pareciera haber perdido, en este siglo, la conciencia de su esencial unidad, ya que la unidad propiamente dicha la perdió hace mucho. ¿Cómo haremos para recuperar esa conciencia sin recaer en el verticalismo impuesto por las disciplinas que se quieren «superiores»?

Las naciones de América latina ingresan al último tramo del siglo XX enfrentadas a un dilema central: a menos de una década del siglo XXI, sus problemas básicos siguen siendo los del siglo XIX. Entiendo que las democracias latinoamericanas del presente ven

amenazadas su real representatividad y su solidez efectiva por el fantasma de la disociación entre la vigencia de una vida constitucional sin rupturas y la postergación *sine die* de la justicia social. La contundencia del fracaso marxista en Europa prueba que esa justicia social no necesariamente se alcanza prescindiendo del desarrollo democrático. La igualmente rotunda crisis que implica el subdesarrollo en el que nos hallamos sumidos en Latinoamérica evidencia que el progreso indispensable no será consecuencia lisa y llana de la exclusiva prosecución sin sobresaltos de la vida constitucional. No basta la voluntad popular para instaurar la democracia. Sin conciencia de la interdependencia solidaria no hay auténtica conciencia personal. Y sin conciencia personal auténtica no hay responsabilidad cívica en términos democráticos.

Quisiera, finalmente, referirme al que considero uno de los deberes primordiales del intelectual en un marco sociohistórico como el latinoamericano. Creo que una de las enfermedades espirituales que sigue padeciendo la vida política continental es el autoritarismo, la arraigada intolerancia al debate, la repugnancia y el horror ante el valor relativo que pudieran revestir nuestras convicciones y, en consecuencia, la necesidad de concebir toda instancia alternativa a la nuestra como una hostilidad, un peligro, una amenaza mortal.

Entiendo que cuando un intelectual asume el compromiso de la militancia partidaria en un contexto como el latinoamericano, debiera empeñarse a fondo y ante todo combatir el autoritarismo vigente en sus propias filas, es decir todo lo que en ellas compromete al afianzamiento de la democracia. Si, en cambio, privilegia el poder creador de sus ideas para demostrar que al adversario no le asiste la más mínima parcela de razón ni el menor segmento de derecho, hará de la inteligencia y de la sensibilidad instrumentos al servicio de la arbitrariedad del poder, y no de la verdad.

Sé perfectamente que entre poder y verdad no hay ni habrá nunca relaciones apacibles. Pero, precisamente por eso, cabe empeñarse en impedir que quienes homologan su voracidad de

poder al amor por la verdad sean los únicos en tener la palabra. No se trata, en nuestro caso, de lograr que la política se convierta en un discurso y en una práctica sin impurezas. Se trata de que esas impurezas no sean olvidadas ni disimuladas por la inescrupulosidad o el cinismo que desembocan en la impunidad. Solo así el sentido y la función de la verdad y de lo ético no se distorsionarán.

1990

# El mal nuestro de cada día

Hace ya mucho que la decadencia argentina resulta inocultable. Fuimos una nación que supo atraer a los hijos de otros pueblos. Somos una nación que repudia y expulsa a sus propios hijos. Entre un extremo y otro, la parábola del fracaso describe su órbita, pletórica de matices pero sin perder su férrea dirección: contramarchas, promesas incumplidas, demagogias, desencantos y corrupciones, crímenes y expiaciones de esos crímenes que se dan por consumadas diagnosticando las ventajas del olvido sobre la justicia.

No me interesa establecer jerarquías entre las presuntas causas de nuestro mal. Tampoco caer en exclusiones, impulsado por un propósito reduccionista. Quisiera decir, apenas, que a mi juicio un factor decisivo de la decadencia argentina es la pérdida del tiempo. Del sentimiento del tiempo. Del valor del tiempo.

Perder el tiempo es perder la intuición del futuro, condenarse a un presente perpetuo. El presente se congela cuando solo hay lugar para la improvisación. Cuando solo la improvisación es constante. En tales condiciones, la vida debe ser inventada a diario. Aclaremos, desde ya, que inventar la vida a diario dista de ser un ejercicio loable de la imaginación. Es, más bien, un indicio de falta de imaginación. Crear es matizar lo previsible con lo imprevisible. Pero lo previsible constituye un componente siempre indispensable allí donde de veras se quiere innovar.

La Argentina es un país enfermo de inestabilidad. Fatídicamente reñido con los beneficios de la estabilidad. El tejido comunitario no

puede subsistir si se hace necesario establecer, en forma ininterrumpida, las leyes del intercambio social. Si, incesantemente, deben volver a fijarse los supuestos básicos sobre los que resulta viable fundar el ejercicio de la vida con aceptable eficacia y razonable claridad. No puede haber progreso donde no hay constancia o, para decirlo amargamente, donde lo único constante es el primer paso. Las generaciones argentinas parecieran aferradas a un propósito exclusivo: el de ocupar el lugar que han dejado vacante las previas. No se suceden: se reemplazan. No se complementan: se excluyen. No se integran: se desintegran.

El tiempo ha dejado de ser, entre nosotros, una herramienta del cambio para pasar a convertirse en un síntoma de nuestra inmovilidad. Y detenidos, no podemos tener futuro. Solo podemos tener lo que de hecho tenemos: presente.

Es erróneo creer que la decadencia implica una vuelta al pasado. La decadencia implica una condena al presente. Un encierro en el presente. Un paradójico empantanamiento en la fugacidad del tiempo. En el flujo incontinente de las horas, de los días, de los meses, de los años. El presente es el tiempo imposible. Con él nada se puede construir si no es desde el futuro. Desde un propósito. Desde un proyecto. Porque el presente en sí mismo es apenas lo que pasa. Lo que nos pasa. El presente es el dudoso reino del animal, el escenario humillante del esclavo. Es que donde impera el presente, impera el instante. Y donde el instante lo es todo, sobreviene la imposibilidad de aprender de la experiencia. Porque en la sucesión sin fin, la experiencia no coagula y sin cesar se diluye y con ella, asimismo, se diluye la conciencia capaz de generar aprendizaje. Es que en el vértigo de lo puramente instantáneo lo que brota es, al unísono, lo que desaparece.

Cuando esto ocurre, cuando se está empezando siempre, es cuando se está en decadencia. Y los hombres decadentes son los hombres fascinados por el presente, hechizados por el instante, por el espejismo de la actualidad. Los hombres que desprecian el futuro quieren al porvenir como algo perpetuo. Odian lo nuevo y promueven lo novedoso: lo que parece ser otra cosa pero, en

verdad, solo es más de lo mismo. Detrás de la consistencia lujuriante de la máscara se adivina la inconsistencia del vacío. Y el vacío no es el pasado, lo que ya ocurrió. El vacío es el presente ungido como absoluto: lo que no termina de ocurrir, el flujo perpetuo. El incesante caldo de cultivo de una posibilidad que no aflora.

Los hombres decadentes son inconfundibles: no aspiran a transformarse sino a perdurar. Desean instalarse para siempre. Hacer pie en el instante. Para ellos, la perpetuidad importa más que sus convicciones. No tienen principios: tienen estrategias. No tienen creencias: tienen intereses. Donde ellos triunfan, el futuro pierde toda relevancia. Es que tratan de sostenerse en la cresta de la ola. Al precio que fuere. Y la moneda esencial con la que pagan por lo que quieren es el tiempo: la dimensión del proyecto. Los medianos y largos plazos, en consecuencia, no importan. Cuenta únicamente la ocasión.

Al entrar en decadencia, el semblante del hombre adquiere, inevitablemente, los rasgos del primitivismo. Sus síntomas.

Se es primitivo cuando se está obligado a inventar sin pausa, frenéticamente, las condiciones de posibilidad de la vida. Cuando se está atrapado en la aurora eterna del día. Y donde el primitivismo abunda, escasea fatalmente la cultura. La capacidad de sacar provecho de la experiencia convirtiéndola en saber. En el don de prevenir y planificar.

Hace más de sesenta años, Ortega y Gasset nos habló de un cierto primitivismo: el del hombre que, allá por la segunda y tercera décadas del siglo, se empecinaba, enceguecido, en reiterar experiencias que habían demostrado ya, elocuentemente, su inviabilidad histórica. Fascismo y comunismo eran para Ortega, en 1927, anacrónicas propuestas maquilladas de modernidad que aspiraban a restaurar los criterios totalitarios e imperiales del mundo antiguo, olvidando su resonante fracaso. Sus promotores, para Ortega, eran hombres primitivos: no podían aprender de la experiencia. Desechaban el saber. Los impulsaba el irreprimible afán de repetir, como si lo sucedido no hubiese tenido lugar.

Yo quiero referirme a otro matiz del primitivismo. Es el que consiste en la penosa recaída en el instante, en la pérdida de la noción de futuro. En la imposibilidad de pensar.

Cuando se llama la atención sobre el pavoroso destino corrido, en todos los órdenes, por el patrimonio de nuestra identidad argentina, lo que con desesperación quiere señalarse es el riesgo de extinción que ella corre. Y la identidad nacional es siempre un modo —en cada caso, el nuestro— de ser humanos. Es nuestra humanidad —la de los argentinos— la que, con la decadencia, se muestra proclive a volatilizarse.

En el orden político, decaer es no advertir que lo que personalmente se simboliza ya no es socialmente representativo. Es confundir lo que uno pretende ser con lo que la comunidad necesita ser.

Los hombres que, en naciones sin conciencia del valor del tiempo, conquistan el poder público corren el riesgo de homologar la habilidad subjetiva para alcanzar los más altos cargos, con la idoneidad objetiva para conducir a los pueblos hacia donde ellos deben ir. La aptitud circunstancial para vencer en un torneo electoral basta, en tales casos, para presumir que se reúnen los atributos indispensables para gobernar. Y en el origen de este malentendido atroz entronca la sustitución perversa del futuro por el presente; el éxito con que la astucia *para parecer* reemplaza a lo que no se puede ni se sabe *ser*.

Hoy, el primitivismo —el anclaje insensible en el instante— se perfila como el rasgo sobresaliente de la sociedad argentina. La argentina es una sociedad donde la experiencia no logra transformarse en enseñanza. Donde la mera necesidad de sobrevivir, ya sea en el poder o en el anonimato de la simple condición ciudadana, se convierte en requisito primordial y, por lo tanto, más valorado que la sabiduría requerida para saber vivir y convivir. Es así como se cae en la simulación. En la farsa de pasar por lo que no se es. Parece, entonces, *como si* trabajar tuviera sentido; *como si* estudiar tuviera valor; *como si* contáramos con una moneda; *como si* no hubiera miseria; *como si* la justicia vertebrara la

sociedad; *como si*, en suma, la democracia consistiera en lo que aparenta ser.

1991

# El ciudadano Rimbaud

## I

La popularidad de Rimbaud no debiera engañarnos. La actual difusión de su nombre excede aún en mucho la comprensión que encontró su palabra. Hay, por lo menos, dos razones complementarias para ello. Su tiempo, por un lado, todavía es, en lo esencial, el nuestro. Vale decir que su poesía sigue estando a merced de una conciencia lo bastante difusa de lo que somos como para que podamos reconocernos en ella. Por otro lado, la trayectoria biográfica de Rimbaud, en especial la de sus años artísticamente productivos, refuerza uno de los mitos más estimados de esta época: el que asocia la juventud a la potencia creadora y a los mejores afanes revolucionarios. Dejemos para más tarde el análisis de la primera de estas dos razones. Veamos ahora los supuestos de la segunda.

Asombra a muchos que Rimbaud haya sido, aún antes de los veinte años, un autor genial. Este desconcierto obstruye la comprensión de la auténtica complejidad de su talento. Lo extraordinario del vigor expresivo de Rimbaud no consiste en que se haya manifestado tan temprano, sino en que haya tenido la envergadura que tuvo. ¿O es que hubiera sido menos «sobrenatural» que el autor de *El barco ebrio* fuera capaz de lo que fue a los cuarenta y cinco años? La tergiversación, tan del gusto del sentido común, consiste, como es evidente, en desplazar el acento de la cuestión del fenómeno propiamente dicho de la genialidad al menos

inquietante y formal del «momento» en que florece. ¡Como si ser un superdotado a secas fuera menos desconcertante que serlo en la juventud!

Y sin embargo, ¿qué induce a creer que la genialidad debiera manifestarse en la «madurez»? Nada, salvo ese burdo criterio que, supeditando la hondura excepcional a la «experiencia de la vida», hace depender la primera de un proceso burocrático de desarrollo cronológico, gradual y pautado. Hija del mismo esquematismo, aunque ubicada en el polo argumental opuesto, es la presunción de que las posibilidades intelectuales de un hombre son mayores cuanto más joven es. Para los voceros de esta última tontería, Rimbaud sería el rotundo ejemplo: ¡solo un joven podría haber dicho las cosas con tamaño ímpetu! Y no faltan, como si fuera poco, los que en abono de esta convicción buscan respaldo en la creencia platónica, formulada en la *República*, según la cual «Propios son de los jóvenes todos los grandes y múltiples trabajos».

Con encomiable sensatez decía el poeta brasileño Mário Quintana que son dos los síntomas augurales del envejecimiento: «El primero es el desprecio por los jóvenes. El segundo es su adulación». La juventud occidental pagó cara la adquisición de la imagen que de sí misma le ofertó una sociedad más interesada en seducirla que en escucharla. En arte, ciertamente, no hay transacción posible: la edad no da derechos ni tampoco impone deberes. Las obras históricamente representativas lo son —entre otras razones de más peso— en la medida en que no denotan los años de quien las crea.

Cuando, en cambio, el estilo no disimula la edad del artista, esta —invariablemente— afectará sus propuestas, las dañará de modo irremediable.

Retornando el cauce del asunto, podría decirse, entonces, que entre ser exponente de una crisis y alguien capaz de comprenderla media una considerable distancia: la que va de lo que Nietzsche llamaba «el mero sufrir» a ese «grado más alto que es el ver nuestro sufrimiento como un drama».

Rimbaud no fue una sensibilidad rebelde sino un temperamento

artísticamente revolucionario. La mera rebelión, no la que propone Camus, solo sabe decir «no». El temperamento revolucionario, en cambio, siempre es capaz, con respecto a los hechos que protagoniza, de elaborar una síntesis interpretativa que es más, mucho más, que la simple negación: es un diagnóstico y, a la vez, una propuesta. Por eso, en el arte, no hay espacio sino para el creador cabal, aunque sean tantos los rebeldes que confunden la envergadura de sus padecimientos y disconformidades con la posesión de una propuesta crítica y estética sobre su sentido social y su valor histórico. Gide insistió bastante sobre la irrelevancia de «los bellos sentimientos» y las nobles intenciones en literatura como para que, al respecto, me incline a añadir algo más.

## II

Vayamos ahora a la primera de las razones referidas: la que entendía que el tiempo de Rimbaud era todavía, en lo esencial, el nuestro.

En Rimbaud fue muy honda la convicción de que el arte constituía una perspectiva incomparable para acceder a la comprensión de la época en que le tocó vivir. Puede, por eso, decirse que trabajó sin pausa por la conformación de su propia actualidad. La meta que se fijó fue la de llegar, a través de la poesía, a ser un hombre de su tiempo. Supo ver, como pocos, que la inspiración en una época dada no es un hecho natural, fruto de los azares cronológicos, sino un arduo triunfo de la voluntad. Se pertenece realmente a un determinado momento cuando se ha comprendido la vida personal y colectiva a la luz de la problemática específica de ese momento y en conexión con la historia de la cultura en la que se inscribe. Tal comprensión es infrecuente. La inmensa mayoría de los hombres y mujeres *atravesamos* el período en que nos toca vivir pero no *pertenecemos* a él porque no alcanzamos más que a padecer sus conflictos, sin acceder a esa privilegiada visión de conjunto sobre su sentido que se llama conciencia histórica. En Rimbaud este acceso tuvo lugar. Su poesía

es una de las síntesis interpretativas más hondas de que tengamos conocimiento con respecto a la índole de las tensiones en que se debate el hombre moderno.

Días atrás, el pintor Noé Nojechowicz, conocido como surrealista, me decía frente a su caballete: «¿Surrealista? No sé. Yo miro por la ventana y pinto lo que veo. Creo que soy realista».

No hay duda: se pinta siempre lo que se ve. Y se ve siempre según cómo se mire. Pero —y los griegos ya lo sabían— las cosas que se observan y meditan están, para bien o para mal, fatalmente condicionadas por criterios que nos permiten jerarquizarlas como fenómenos dignos de nuestra atención. Tales criterios son previos (en el sentido de fundantes) al reconocimiento de los objetos que nos atraen e importan, vale decir: promotores de la significación y el valor que les adjudicamos.

Cuando Rimbaud observa el paisaje que le ofrece el convulsionado siglo XIX capta algo que, para nosotros, sucesores suyos del XX, habría de ser primordial: que las fronteras trazadas por el positivismo entre el reino presuntamente luminoso de la razón y el —en apariencia— tenebroso de lo irracional, no son en absoluto convincentes.

La sociedad industrial supo revolucionar los medios de producción pero solo modernizó las formas de explotación social. El contraste entre los progresos de la ciencia y el envilecimiento moral de muchas de las fuerzas que los manipulaban no exigía subestimar los aciertos de la primera pero imponía la necesidad de hacer evidente la existencia del segundo. Rimbaud comprendió el secreto parentesco que reúne y enlaza en una misma totalidad los opuestos más tajantes. Creyó, con Novalis, que «la claridad auténtica» no proviene sino de la fusión entre luz y sombra. Supo, con Stevenson, que Hyde y Jekyll eran un mismo hombre, y que el gran espectáculo del tiempo que se vive es el de la sutil convergencia entre los elementos que, superficialmente considerados, no se manifiestan más que como contrarios.

Trasladada a los arsenales metafóricos de su lírica, esta convicción no podía —ni a fines del siglo pasado ni aún hoy—

resultar menos que desconcertante para el lector desprevenido. Y desprevenido no es otro que el lector que mantiene un vínculo primordialmente acrítico (convencional) con el carácter relativo, y por lo tanto discutible, del conjunto de supuestos que sostienen su visión del mundo. En tiempos de Rimbaud, esta visión del mundo era aún naturalista: presumía que entre la mirada lógica del contemplador y el objeto por ella captado había una contigüidad sin fisuras ni desajustes. Desnudando el carácter «interesado» y parcial de esa mirada, Rimbaud forjó un espejo donde el lector puede llegar, si se atreve, a ver su doble rostro: el de la razón que despeja y el de la razón que encubre; el de la palabra que afirma consustanciándose con el de la palabra que niega; el de la realidad de lo intangible y el de la inconsistencia de lo palpable.

## III

Digámoslo en términos estrictamente literarios: Rimbaud quiso renovar las fuentes de la inspiración poética. Se propuso superar a los románticos que fueron, a su juicio, «visionarios sin demasiada conciencia de ello», casi siempre sujetos al impacto de emociones accidentales; a los parnasianos «que se contentaron demasiado fácilmente con ver el pasado de manera imaginaria»; al propio Baudelaire, «el rey de los poetas» y auténtico vidente, pero atado a las convenciones de «un medio excesivamente artístico».

La propuesta superadora de Rimbaud procuró, en consecuencia, liberar la *condición visionaria*, que en él fue sinónimo de vocación poética, de tres obstáculos principales: uno, encarnado por el romanticismo, consistente en el carácter ocasional, meramente impulsivo, de la conciencia visionaria y al que el autor de *Las iluminaciones* propuso reemplazar por una praxis visionaria, vale decir sistemática y constante. El segundo obstáculo, como queda dicho, estaba encarnado por los parnasianos, para quienes el presente, comparado con el pasado, carecía de todo poder como fuente de sugerencias poéticas. Para el autor de *Una temporada en el infierno* este enfoque convertía a la condición visionaria en un

recurso escapista y al acto poético en irresponsabilidad histórica. El tercer obstáculo, centrado en la figura de Baudelaire, puede parecer, en principio, inexplicable. De hecho, Rimbaud lo reconoce como voz hegemónica de la poesía francesa. ¿Por qué, entonces, ver en su obra una concepción insuficiente de la condición visionaria? Baudelaire comprendió antes que nadie el potencial estético que encerraba el presente, entendido como escenario de nuevas concepciones sociales y existenciales capaces de nutrir, con su energía transformadora, perspectivas insospechadamente ricas en el campo de la expresión. Él supo captar, con excepcional agudeza, la trascendencia lírica de la «fealdad»; el poder inmensamente sugestivo de un mundo que, bajo el impulso de la mecanización, se transformaba como nunca antes, generando contradicciones en cuya base latía la simiente de un proyecto renovador de la vida urbana y de la poesía. Consecuente con esta comprensión privilegiada, Baudelaire pudo escribir:

> ¿Quién de nosotros no ha soñado, en sus días ambiciosos, con el milagro de una prosa poética, musical, sin ritmo y sin rima, lo suficientemente flexible y dura a la vez, como para adaptarse a los movimientos líricos del alma, a las ondulaciones del sueño, a los sobresaltos de la conciencia? Es, por sobre todo, en la frecuentación de las ciudades enormes, en el entrecruzamiento de sus innumerables relaciones, donde nace este ideal obsesionante.

¿Cómo explicar entonces las reservas de Rimbaud ante Baudelaire? Precisamente, para Rimbaud, Baudelaire no alcanzó de manera plena ese lenguaje anhelado. ¿Por qué? Porque, al parecer, pudieron en él mucho más ciertos pruritos propios del «medio artístico» en que se movía, criterios formales en última instancia conservadores, convenciones literarias discordantes con la magnitud de su sueño renovador y, por ello, retardatarias. De hecho, ese lenguaje del que Baudelaire nos habla en el fragmento recién trascripto no llegó a ser, de modo eminente, su lenguaje.

## IV

Rimbaud jamás creyó que hubiera otro camino para alcanzar el horizonte verbal buscado que «una larga, inmensa y razonada reglamentación de todos los sentidos». Vale decir: una educación sistemática de la recepción que se vertebrara de modo de poder combatir con eficacia los tres obstáculos señalados: el carácter ocasional de la condición visionaria (románticos); su instrumentación escapista (parnasianos); sus restricciones expresivas (Baudelaire). Solo «una prosa poética, musical, sin ritmo y sin rima, lo suficientemente dura y flexible a la vez» —como quería «el rey de los poetas»— podría ser la voz de esa nueva sensibilidad, hija, por su parte, tanto de la necesidad como del esfuerzo y de la convicción. Con ello llegamos adonde importa: la tarea autoimpuesta por Rimbaud tiene un carácter programático, racional. En ella, el azar no desempeña papeles centrales. El poeta se vale de ese trabajo para liberar su sensibilidad de todo vestigio de sometimiento a elementos ideológicos impugnables y presiones estéticas contrarias al logro de ese «ideal obsesionante» que Baudelaire concibió como resultado de «la frecuentación de las ciudades enormes» y de la percepción del «entrecruzamiento de sus innumerables relaciones». De modo que nada nos autoriza a ver en el lenguaje de Rimbaud la expresión anárquica de un espíritu caprichosamente revulsivo. El desafío, por el contrario, consiste en advertir que se trata de un riguroso planeamiento, de una propuesta formal enteramente apropiada a la manifestación de sus objetivos temáticos.

Sería presuntuoso intentar en pocas líneas la exposición de los rasgos distintivos de ese lenguaje, pero algunos señalamientos pueden efectuarse a modo de aproximación. Partamos, para ello, de una evidencia: Rimbaud sostuvo que la poesía debía convertirse en una prédica visionaria. Una característica básica de la palabra visionaria, tanto dentro como fuera del contexto de la literatura de Rimbaud, es la concepción de su portavoz como médium que, a la manera del *Ion* platónico, es más enunciador que creador del mensaje. El hacedor de esta palabra no es, para Rimbaud, una entelequia trascendente, metahistórica, sino la propia realidad

social que, en su momento, llega a ser objeto de la percepción visionaria. El poeta oye hablar a esa realidad y logra reproducir su relato gracias a una previa educación auditiva.

Otro aspecto relevante de ese mensaje captado por el poeta es el que consiste en la lectura de lo que aún no tiene carácter manifiesto para la inmensa mayoría de los hombres y que, sin embargo, está implícito, como factor determinante, en el curso seguido por los hechos que a todos afectan por igual.

Este sentido velado que presentan los acontecimientos implica, en Rimbaud, un distanciamiento decisivo de la concepción cartesiana del saber como aprehensión plena de la realidad por parte del sentido común. Dicho distanciamiento hace resaltar la falta de adecuación acabada entre lo que la conciencia pragmática pretende conocer del mundo y lo que este le evidencia a la conciencia. Y así como el positivismo se mostró resuelto a sacrificar la ambigüedad última de lo real en aras del valor absoluto adjudicado a su escala de comprensión, Rimbaud decidió inmolar su percepción subjetiva (lo que en ella había de romántico y parnasiano, y de formalmente baudelairiano) en aras del núcleo visionario de lo real. Es que para Rimbaud la intelección de los fenómenos distaba de ser espontánea: era cultural, condicionada por un férreo repertorio de valores y creencias de los que el hombre podría llegar a desprenderse si en ello mostrase tanto empeño como el invertido en adquirirlos. Visionaria, en consecuencia, es la mirada liberada, en el orden ético, gnoseológico y estético, de las imposiciones del sentido común y el yugo de la lógica formal. Quien acceda a este estadio de las facultades perceptivas, advertirá con Rimbaud que en la cultura occidental «la verdadera vida está ausente» y que «la moral es la debilidad del cerebro»; verá «con toda nitidez una mezquita en lugar de una fábrica, una escuela de tambores erigida por ángeles, un salón en el fondo de un lago»; comprenderá, en suma, que «Yo es otro» y, a partir de allí, se le abrirá un horizonte incomparablemente rico donde la integración de los contrarios en una totalidad que los preserva sin negarlos es el sustento de todos los vínculos.

## V

¿Adónde pretende llegar Rimbaud? Su proyecto es exhibir una verdad que, como visionario, ve palpitar veladamente en el corazón de su tiempo; el espectáculo agobiante de las contradicciones de una humanidad que crece a expensas de sí misma; de una civilización que, en el afán de desarrollarse, no rehúye el autoexterminio; de esa atmósfera en la que se entrelazan la tragedia y el absurdo y que es el signo y el síntoma de los tiempos por venir, el estigma que se perfila como rasgo diferencial del naciente siglo XX. «Al recobrar dos céntimos de razón —¡eso pasa pronto!— veo que mis malestares provienen de no haberme figurado a tiempo que estamos en Occidente.»

No es casual, por cierto, la referencia de Baudelaire a «las inmensas ciudades». También Rimbaud supo comprender que en ellas estaba el caldo de cultivo de los nuevos tiempos, la metáfora ejemplar que remitía a la contradicción de base: la de los hombres que crecen explotando a los hombres. Refiriéndose a la arquitectura europea del siglo XIX, el ensayista español Fernando Goitía ilumina la índole del escenario urbano que el poeta supo comprender tan bien:

> Al lado de la ciudad industrial se levanta orgullosa la ciudad de la burguesía liberal, deseosa de demostrar el poder y las esclarecidas luces de una clase dominante. Podría decirse que el árbol frondoso de las más bellas estructuras urbanas burguesas hundía sus raíces en las zonas subterráneas y turbias de los *slums*, de los pavorosos suburbios industriales donde se hacinaban los trabajadores.

Era este intrincado paisaje de contraposiciones el que al poeta Rimbaud le resultaba insoslayable; esta fuerza bidireccional, fecunda y mortífera, que constituía ese «entrecruzamiento de sus innumerables relaciones» al que aludiera Baudelaire al hablar de las ciudades. Hacia su comprensión y denuncia está orientada la gran producción lírica de Rimbaud. El blanco primordial de su violencia creadora es la concepción del sujeto tal como fue plasmada por el idealismo primero y el pragmatismo después. A ese sujeto, en cuya

idiosincrasia se encuentra enmascarada la naturaleza dramática de la existencia y tergiversadas las incertidumbres propias del hombre moderno, Rimbaud lo desaloja del poema. Su lugar lo ocupará el vidente, alguien capaz de experimentar lo real bajo la forma de un abanico de tensiones y conflictos, en los que el verso atildado y pulcro estallará como una burbuja.

> Escarnio de la lírica de las flores, de las rosas, de las violetas, los lirios y las lilas. A la nueva poesía —*escribe Hugo Friedrich a propósito de Rimbaud*— le sienta otra clase de flora: en lugar de cantar los pámpanos, canta el tabaco, el algodón y la plaga de la patata, bajo el cielo oscuro, el de la edad del hierro, hay que escribir poemas negros, en los que la rima brote como un chorro de sodio, como la goma líquida, los postes de telégrafos son su lira.

El vocero de los poemas de Rimbaud es ese Yo que proviene de la transfiguración voluntaria a la que el escritor sometió sus percepciones habituales. No es, pues, la suya una poesía que remita a lo que el individuo presume vivir en sentido biográfico convencional, sino a la dimensión profunda y novedosa de esa experiencia que solo en su vertiente más externa es cotidiana. Con ello, la poesía moderna iniciará un proceso de desplazamientos temáticos y renovaciones formales que comprometerá profundamente al lector. Este se verá obligado, a partir de entonces, a llegar al poema ya no en busca de un reflejo de imágenes que le son familiares, sino en busca de un reflejo de vivencias que, aun cuando sean suyas, no le pertenecen ya que no se ha adueñado de ellas mediante la conciencia de su sentido. De modo tal que el acceso al poema no le estará asegurado por su comprensión habitual de las cosas sino por la calidad del vínculo laboral entablado con ellas en términos de aprehensión crítica y lúcida revisión de convencionalismos.

En sentido estricto, Rimbaud no quiere ser reconocido sino desconocido y, para ello, se propone remitir al lector a su propio Yo ignorado, liberando en él una potencia perceptiva sepultada por el hábito, el miedo y el dogmatismo pero generada, sin embargo, por

las alternativas de su trayectoria histórica. En esta potencia perceptiva rescatada por la poesía y jerarquizada como forma eminente de conocimiento, un riquísimo horizonte de conflictos irreductibles a criterios tradicionales desbarata la ilusión del valor objetivo adjudicado al sentido común y al saber oficial. La conciencia, como un asombroso animal mitológico, acecha con una de sus caras a la cara que contempla el mundo y que, por su parte, cree observar liberada de supuestos condicionantes.

Rimbaud, el ciudadano, ha tomado la palabra para limpiar la poesía de anacronismo y hacer de ella un fruto netamente moderno, lo que equivale a decir urbano. La vieja, indispensable correspondencia entre lenguaje y realidad ha vuelto a consumarse del único modo en que legítimamente puede hacerlo: como tensión incesante y no como acoplamiento sin nervio. Vale, por eso, plenamente para Rimbaud lo que un siglo más tarde escribiría Octavio Paz: «A una sociedad desgarrada, corresponde una poesía como la nuestra».

1987

# El oficio de la pasión

En vidas como las nuestras, donde todo parece destinado a transformarse, la vocación se manifiesta como un fenómeno anómalo: resiste, indoblegable, el paso del tiempo; expresa, en su constancia sin mengua, la magnitud de su misterio.

La vocación, digámoslo desde ya, no es una elección. Hay, entre una y otra, radicales diferencias. La elección es siempre obra del sujeto; la vocación, en cambio, da forma al sujeto, lo constituye. Sí, la vocación nos elige. Ella dispone de nosotros, se nos impone.

Podemos, es cierto, desatenderla; no obrar en consonancia con su signo. Pero ese desapego acarrea un costo y ese costo, invariablemente, es el de un profundo desasosiego. Es que al no aceptar ser lo que debemos, difícilmente podamos llegar a ser lo que querramos. Es fácil, sin consecuencias, dejar a un lado esto o aquello. Gustos, aficiones y hasta intereses pueden soslayarse sin riesgo. Pero no una vocación.

Del vigor de una vocación, sin embargo, no solo habla su tenaz persistencia en el tiempo. Mucho dice de él, además, la empecinada decisión con que enfrenta el rechazo que a veces le evidenciamos. Porque si es cierto que quebrantar una vocación equivale a perderse, no haberse visto impulsado alguna vez a terminar con ella implica no haberla sentido en toda su compleja intensidad. Es que una vocación tiene, también, mucho de insoportable. Por naturaleza es absorbente, despótica, inflexible. No tolera ambigüedades ni deserciones; no soporta siquiera claudicaciones ocasionales ni dilaciones en su asunción. Exige obediencia, estricto acatamiento. Y

lo exige bajo el doble imperativo de la plena subordinación a su mandato y la total consagración a su sentido. Todo ello, como se ve, convierte a la vocación también en una penuria. Porque si es cierto que en su cumplimiento encuentra quien la sirve, una de sus máximas satisfacciones, esa misma entrega hace que con los padecimientos que su realización impone alienten, por momentos, el deseo de olvidarla o, al menos, de alternar entre su yugo férreo y alguna opción menos perentoria y acaso más amena. Es que a veces se hace imprescindible sentir, aunque sea fugazmente, que es nuestra voluntad —y no nuestro destino— la que comanda el rumbo de nuestra vida, libre al fin del oscuro y poderoso mandato que la ha escogido como su vocero. El que alguna vez anhelemos vernos sustraídos al imperioso *tener que obrar* dispuesto por la vocación, no deja tampoco de vincularse al hecho de que jamás se sepa a ciencia cierta si es recíproca la pasión que une al creyente con su fe. Podrá comprenderse con claridad, en un momento dado, qué exige de nosotros la vocación pero difícilmente llegará el instante en que nos sintamos persuadidos de estar sirviéndola como se debe.

Por cierto, el reverso de tanta inquietud es la alegría mayor de contar con una pasión o, mejor aún, la alegría de saberse agraciado por ella. Y es que, antes que nada y por sobre todo, una vocación es la más espléndida victoria que un corazón puede lograr sobre la rutina y la indiferencia, y aun sobre la muerte. Porque la muerte puede derrotarnos solo si nos sorprende fuera del ejercicio de nuestra pasión. Se trata, vista así, de un auténtico privilegio, de un atributo singular. Y quien se entienda como acreedor de tamaño beneficio sabrá que nada ha hecho para merecerlo y que siempre será poco cuanto de sí mismo dé para estar a la altura de la ofrenda.

Jactarse de contar con un don semejante es más que un acto de frivolidad: es un indicio triste de incomprensión de su idiosincrasia. La vocación prueba, con su intrincada naturaleza, que el hombre cabal no es el presuntuoso que se juzga patrón de su alma, sino aquel que se sabe a merced de inclinaciones y misteriosos mandamientos que lo fuerzan a desconocerse, si de verdad se quiere

reconocer.

La vocación revela aquel a quien abraza que es depositario de un mandato esencial y no el forjador del mismo. Es cierto que la función de ese depositario es, en grandísima medida, la de realizar tal mandato. Pero se trata de cumplir una orden, no de darla. Si hemos de creerle al magnífico Stendhal, «no hay nada más que hermoso que tener por oficio la propia pasión». Pero, con igual contundencia y menor inspiración, reconozcamos que nada es más extraño, a la hora de averiguar qué se quiere, que verificar que hay algo que se manifiesta a nuestro espíritu ya no como lo que eventualmente podríamos hacer sino, tajantemente, como lo que no podremos dejar de ser. Y es en este punto crucial donde cabe reconocer de qué cantera extrae su goce el hombre de vocación. Lo extrae de su persistencia, de la perseverancia con que milita en las filas de su pasión. Él es el hombre que insiste, que cava, que trabaja.

Consagrarse a una vocación, empero, no implica necesariamente contar con aptitudes de excepción para su cumplimiento. Casi nunca el hombre de vocación difiere del que no lo es por el caudal de recursos de que dispone. Difiere de él, eso sí, por su *imposibilidad de dejar de hacer*. Aunque no logre llegar adonde quiere no puede renunciar a encaminarse hacia allí. Beethoven lo ha escrito con la ejemplar claridad de los entendidos:

> Persevera —*propone en una carta a su amiga Emille M., el 17 de julio de 1812*—, no te contentes con ejercer el arte; penetra también en su ser íntimo. En el verdadero artista no hay soberbia; él sabe, desgraciadamente, que el arte no tiene límites y siente, oscuramente, qué lejos está de la meta, y aun cuando pueda ser admirado por los demás, deplora no haber llegado todavía allí donde lo mejor de su genio no resplandece más que como un sol lejano.

Sí, el hombre de vocación está perdido. Pero perdido en su propia casa y no en casa ajena. Y esta y no otra es la diferencia: extraviado en su verdadero hogar, de él emana su alegría. La marcha que lo desorienta se cumple en un escenario que reconoce. Él es el laborioso amante de esa causa que, habiéndole probado de

mil modos que él ha nacido para ella, jamás le aseguró que ella hubiese nacido para él.

Al hablar de la vocación es usual que recurramos al verbo «tener». Así es como decimos que *ella tiene* o que *yo tengo* vocación. Lo correcto, en cambio, sería decir que a mí o a ella nos sostiene una vocación; ya que, si de tener se trata, es sin duda la vocación la que nos tiene en su poder. Es que la vocación guarda en un puño el corazón que alimenta. Por congénita idiosincrasia, la vocación es hegemónica e imperativa. Contrariamente, es más que ajustada la expresión inversa, la que remite a una falta de vocación. De hecho, donde no hay vocación, donde el aliento de su estímulo espontáneo no sobreviene, inútiles resultan todos los esfuerzos por promoverla, vengan por donde vinieren. Si falta la vocación, quien de ella carece podrá decidir, con razonable libertad, en qué ocuparse. No ha sido elegido: podrá, en consecuencia, elegir. No está hipotecado por la irreversible dependencia hacia el mandato. Puede decidir qué hacer. El hombre de vocación, en cambio, no tiene remedio. Ha sido escogido. Si no acatara el mandato impuesto, vivirá acosado por el dolor incesante de una transgresión primordial. «El que desea y no obra —afirmó William Blake— engendra peste.» El hombre de vocación es, por eso, bastante más y bastante menos que cualquiera de sus congéneres. Bastante más porque conoce el fuego vivificante de la pasión. Bastante menos porque su margen de acción está acotado por la fatalidad. No puede eludir el cumplimiento de su pasión sin caer en desgracia. Al igual que el dios Eros, celebrado por Fedro en el *Banquete*, la vocación es siempre joven, vital, arrolladora. El tiempo que transcurre no merma su lozanía. Envejecen sus emisarios, no la vocación; y su compleja idiosincrasia impide, además, que podamos prever el instante milagroso de su floración. Porque si es cierto que una vez que se manifiesta ya no retrocede, nadie sabe, en verdad, a qué altura de una vida habrá de aparecer. Francia nos brinda, al respecto, dos ejemplos elocuentes: Rimbaud se supo poeta casi en la niñez y, cuando la muerte lo alcanzó, hacía ya mucho tiempo que vivía violentamente apartado de su vocación. Tenía por entonces la edad aproximada en que

Montaigne, no sin asombro, se descubría ensayista.

1990

# Shakespeare al sur

Evocar a Shakespeare en la Argentina es siempre oportuno. Lo trágico y lo cómico, en nuestro país, no han perdido vigencia. Por ello, la obra del insondable poeta inglés sigue resultando, en relación a nosotros, francamente alusiva y hondamente reveladora. No por eso, sin embargo, se lo lee y se lo ve con la frecuencia y atención que serían aconsejables. El desinterés por el teatro en la Argentina —dicho sea de paso— resultaría, tal vez, menos lamentable si estuviera compensado por la pérdida de afición a la teatralidad. Amaneramiento y retórica, encubrimiento del conflicto y predilección por las resoluciones convencionales e inverosímiles, son recursos que, difundidos y aceptados, no podrían sino conducir a una tenaz indiferencia hacia el teatro, ese género tan reñido con la sobreactuación

> y cuyo objeto —*según enseña Hamlet*— ha sido y es, tanto en su origen como en los tiempos que corren, presentar, por decirlo así, un espejo a la humanidad; mostrar a la virtud sus propios rasgos, al vicio su verdadera imagen, y a cada edad y generación su propia fisonomía y sello característico.

Si en estas provincias, Shakespeare fuera visto y leído con la constancia y esmero que se merece, nuestras estropeadas alforjas reflexivas se hallarían más que provistas para considerar como se debe muchos de nuestros dilemas nacionales. Y ello, obviamente, no porque la literatura promueva el progreso de los hombres, sino

porque, con ella, resultaría más fácil discernir cuando el que progresa es realmente un hombre y no alguien que, simple y aterradoramente, se parece a él.

Si entre nosotros la tragedia ha perdido interés no es, precisamente, porque hayamos dejado de padecerla. Y si al humor profundo preferimos la broma fácil es porque, antes que aprender riendo a reconocer lo que nos pasa, preferimos huir a carcajadas de lo que nos ocurre.

Shakespeare pintó como nadie la desgraciada situación de las naciones cuyos estadistas optan por el encubrimiento hipócrita de su decadencia y por la sistemática negación de sus conflictos. Supo, además, retratar con gracia inigualada a los hombres que, creyéndose poseedores de atributos sin par, presumen que los dioses promueven alianzas perdurables entre el destino y la vanidad.

En la fugacidad del poder y en la inestabilidad de todo equilibrio, la agudísima sensibilidad de Shakespeare supo ver dos metáforas supremas de la condición humana. Pero lo que hace de su palabra una instancia reveladora de lo que somos es, por sobre todo, la intensidad con que nuestro país, no menos que algunos otros, se empeña en encarnar muchos de los males que él supo describir. Los extremos a que puede llegar el autoritarismo del Estado se palpan con estremecedora facilidad en las páginas de *Macbeth* y *Ricardo III*. El odio recíproco entre Montescos y Capuletos vale, asimismo, como expresión de nuestros pertinaces odios fratricidas. ¿Y cuántas de las figuras funambulescas y siniestras que pasan y pasaron por la función pública argentina no serían shakespeareanas si merecieran ser concebidas como fruto de una imaginación magnánima y no como hijos de una mala madre?

La obra de Shakespeare describe una Inglaterra territorial y espiritualmente fragmentada. A hombres que, desnaturalizados por la sed de poder y el afán ilimitado de riqueza, no vacilan en mentir, en robar, en corromper y, aun, en asesinar. Los suyos son, casi siempre, seres que demuestran un apego enfermizo, y por lo tanto acrítico, a sus creencias, y un goce sórdido en la realización del mal. El terror que en cada uno de ellos alienta la sospecha de que sus

razones pudieran resultar endebles o, al menos, discutibles y parciales, tiene en nosotros una triste y poderosa resonancia. Vale la pena frecuentar sus tragedias para advertir qué determina la indeclinable vigencia de sus planteos. Shakespeare seguirá siendo grande y significativo mientras los hombres sigan siendo pequeños e insignificantes.

No es sencilla la convivencia con la palabra de un autor genial. Por ello, más loable que la pública alabanza es la privacidad de su lectura. Los elogios torrenciales suelen servir mejor para imponer distancia entre Shakespeare y nosotros que para estimular una fecunda aproximación. Pero la retórica académica dista de ser ingenua. Si opta por la grandilocuencia es para defenderse mejor de la intimidad. Las obras de Shakespeare brindan, acerca de lo que nos pasa, mucho más de lo que usualmente estamos dispuestos a recibir y reconocer. Si Rilke tiene razón y «la belleza es aquel grado de lo terrible que todavía podemos soportar», convengamos que Shakespeare es vocero de lo terrible. Su prodigiosa fuerza expresiva permite ahondar, con infrecuente provecho, en la índole de nuestra experiencia. Por cierto, mucho hay ya de envejecido en su estilo literario. Pero cuando mejor se lo advierte es cuando se lo contrasta con el caudal de vitalidad que sigue habiendo en su expresión; vitalidad a cuya luz, la de nuestra propia palabra acusa, casi siempre, una abrumadora senilidad.

Creo yo que el secreto de su expresividad no debiera buscarse en su locuacidad prodigiosa ni en su esmerado oficio de dramaturgo sino en la piedad que orienta su acercamiento a los hombres; piedad que no emana del paternalismo de un espíritu condescendiente sino de la grandeza de quien sabe reconocerse en el padecimiento de sus semejantes. De hecho, no termina de deslumbrarnos la penetración con que Shakespeare logró enunciar el tormento y el júbilo de tener que vivir. Es decir que su incuestionable vigencia encuentra sustento en nuestra obstinación en mostrarnos a merced de las pasiones que él describe; en el empeño que, acaso sin saberlo, ponemos en parecernos a los hombres y mujeres que él supo concebir.

Provenimos de su fantasía en la misma medida en que esa fantasía resulta de su comprensión de nuestra idiosincrasia. Nada de lo que somos y sentimos escapa a su avidez analítica, a su vigoroso afán de representación. Leyéndolo a más de tres siglos y medio de su muerte se tiene, desde este presente para él inconcebible, la impresión de que Shakespeare ya sabía quiénes éramos, ya sabía quiénes habríamos de ser. Es por eso que, al tomar contacto con sus piezas teatrales, nos presentimos, muchas veces, como sombras de sus sombras, difusas prolongaciones de los seres que él supo crear.

El drama de una modernidad vacilante, atormentada por el espectro de la duda y la simulación, encuentra en el escenario shakespeareano su marco más elocuente. Pero, asimismo, lo encuentra la sensibilidad paródica y humorística de un tiempo que se burla de su propia medianía. Nadie, desde Eurípides y Aristófanes, supo infundir al género trágico y a la comedia esa aptitud para abarcarlo todo desde ángulos tan distintos. Y, sin embargo, la tragedia moderna está lejos de construir un dócil eco de la griega. Esta, como señala Arnold Hauser, fue una «tragedia de destino». En ella el destino es una instancia trascendente. Constituye una fuerza que cae sobre los protagonistas. En cambio, en la tragedia moderna el destino pasa a ser un factor inmanente

> y, en lugar de proceder de los dioses o de potencias superiores a los dioses, se encuentra —*según Hauser*— en el carácter mismo del héroe. Este perece por razón de su naturaleza indomable, de sus pasiones desmedidas, de su ser excesivo; su fatalidad es su carácter. El motor de la acción no es una potencia externa, sino un conflicto interior; el héroe está en lucha consigo mismo, y con ello, el proceso total se interioriza, se convierte en drama anímico.

Llorar y reír con lo que un hombre ha escrito hace cuatrocientos años es una experiencia singular y extraña. Prueba que la especie humana ha cambiado considerablemente menos de lo que supone nuestro frívolo afán de originalidad. Demuestra, además, que entre la infancia y la adultez personales hay, a veces, más distancia y mayores transformaciones que entre la sensibilidad de un hombre

del siglo XVI y la nuestra.

Consideraciones como estas: «Pero a decir verdad, en el tiempo que vivimos la razón y el amor rara vez van juntos» o «Los juramentos violados por los hombres alcanzan mayor número que todas las promesas de mujeres», forman parte del *Sueño de una noche de verano* pero entrañan un saber que no puede resultarnos indiferente en ninguna época del año. Es que, en suma, la nutrida nómina de personajes que Shakespeare ha concebido conforma un laberinto de espejos donde cada uno de nosotros somos, en más de un sentido, criaturas de su imaginación, trágicas figuras y cómicos personajes de una modernidad agonizante. No se trata, pues, de leerlo para llegar a saber qué dice. Se trata de leerlo para que aprendamos, con el mejor de los guías, qué podemos llegar a significar.

1991

# La vejez, «mal verdadero»

Asegura Émile Durkheim que entre los antiguos escandinavos la práctica del suicidio fue un hecho usual. Correspondía que los hombres se quitaran la vida arrojándose al vacío cuando, extenuados por los años, ya no eran capaces de sostener la espada que les diera renombre y función social.

La propensión a identificar la vejez con la incompetencia irremediable para las tareas de la juventud no se ha extinguido con las cruentas prácticas gerontocidas de aquel pasado remoto. Ha sufrido, tan solo, algunas transformaciones de superficie. De hecho, y al menos en el terreno de la comprensión popular, no hay cambios de fondo en cuanto al significado de la vejez. Bien lo señala Serrat cuando canta que «a los viejos se los aparta/ después de habernos servido bien».

Es cierto que los ancianos ya no se ven forzados a tronchar sus vidas por haber cometido el desliz de perder lozanía y destreza física. Entre ellos, sin embargo, son mayoría los que se sienten marginados de esa misma vida y condenados a una insípida periferia donde se los induce nada más que a subsistir. Ocurre que en la cultura de Occidente es cosa relativamente nueva el descubrimiento de la ancianidad como una etapa de la existencia y no de su derrumbe o disolución. Algo similar, dicho sea de paso, a lo sucedido con la niñez, que hasta el siglo XVIII, poco más o poco menos, fue concebida como mera adultez encapsulada. Es que se halla muy difundida entre nosotros la creencia de que la vida, más que agotarse con la muerte, se extingue con el arribo de ese *vero*

*male* —según Giacomo Leopardi— que es la vejez.

Allí donde declinan los últimos fulgores de la juventud, allí donde languidecen los imperativos de la función sexual, allí el arraigado prejuicio suele trazar la frontera entre la vida útil y la muerte. Como si la vejez no fuera más que saldo ceniciento de días mejores; residuo, apenas, de horas marchitas y no un momento más de la existencia, otro instante, un nuevo ciclo cuyo valor y alcance no debieran ponderarse por mera analogía con etapas previas sino en función de su sentido intransferible y de su indudable singularidad biológica, ética y psicológica.

La nuestra sigue siendo una cultura que aún no ha meditado lo suficiente sobre el significado de la muerte; vale decir que todavía no lo ha hecho con la liberalidad que faculta para entenderla como parte constitutiva, interna, de la vida. Y por ello acierta Roberto Juarroz: «Hay pocas muertes enteras./ Los cementerios están llenos de fraudes».

Obvia consecuencia de tanta incomprensión es la exclusión impuesta a la vejez en muchas de nuestras convencionales y atemorizadas sociedades de Occidente. Resulta oportuno, por eso, recordar lo que no sin preocupación señalara el agudo Philippe Ariès: quizá sobre la muerte recae en este tiempo un tabú similar al que, en el siglo XIX, ahogó la comprensión del sexo. Se trataría, de ser así, de una cuestión penosa; de un problema incompatible con la soberbia tecnocrática de esta centuria que se jacta de haberlo dominado casi todo y que, por ello, reacciona encolerizada ante la «maldición» de la finitud que pone freno a su satisfacción y límite a la presunción de su poder. En el rostro apergaminado del anciano, los ojos frívolos de cierta juventud suelen ver la evidencia de un fracaso; la fuerza de un ocaso que no están dispuestos a entender más allá de su perfil convencional. Resulta por lo tanto incontestable: en la vejez ajena se detestan las asechanzas de la propia. Ella es el espejo imperdonable donde el sueño narcisista de la eternidad personal se desvanece. Por eso suele ponerse más empeño en rehuir esa evidencia descorazonadora que en replantearla comprendiendo su sentido esencial.

Complementaria de esta pobre postura, de más está decirlo, es la visión distorsionada, falsa pero harto frecuente, de la juventud y la madurez como etapas que deben *aprovecharse*. Quienes así opinan dan a esta expresión un sentido consumista más cercano a los mandatos impuestos por la voracidad que al planteo bien razonado del asunto. Nada lejos de tanto equívoco andaba, a mi ver, el wildeano lord Henry cuando, en charla con Dorian Gray, presumía que «la tragedia de la vejez no consiste en ser viejo, sino en haber sido joven». De modo que no cabe insistir más para que resalte la necesidad de revertir esa situación denigrante. Lo razonable sería alentar en el anciano el interés creciente por su propia circunstancia, induciéndolo a explorar sus emociones y a proseguir la tarea de autorreconocimiento constante que no es, de modo alguno, patrimonio exclusivo de los más jóvenes.

Al igual que en el caso de la adolescencia y la niñez, sobre cuyas características algo se ha avanzado ya en términos de comprensión popular, la sensatez aconseja promover ahora una comprensión menos deficiente del sentido de la ancianidad. Y en esta labor destinada a ensanchar en algo el entendimiento general de su compleja significación, los llamados medios de comunicación social podrían jugar un papel provechoso. Y ni qué decir sobre la especial proyección que, entre ellos, alcanzará cuanto se haga en televisión.

No debiera empero presumirse que semejante promoción social de la vejez requiere una política paternalista o sobreprotectora. No se trata de ayudar al hombre y a la mujer entrados en años a pasar el tiempo (?), como si para ellos todo se redujera a durar simplemente, inmersos en actividades francamente escapistas. No se trata de evadirse sino de encontrarse. De que la ancianidad logre ocupar, en la percepción de sus semejantes y en el medio donde vive, un ámbito propio, personalizado. Con ello se contribuirá a brindarle recursos para un conocimiento más aceptable de sus posibilidades, deseos y necesidades, y se ayudará a disolver en alguna medida la honda incomprensión sobre la vejez.

De la gerontocracia clásica al desdén contemporáneo media la dudosa distancia que emparenta a los extremos. Si los ancianos no

tienen por qué ser dueños de la última palabra, tampoco tienen por qué ser los últimos en manifestarse. Legitimar en términos creadores y meditados el significado del encanto, el misterio y la problemática de la vejez es un desafío fascinante para la conciencia política de cualquier nación que aspire a madurar. Pero como ya se insinuó, en materias como esta el optimismo no debiera ser desmedido. La incomprensión y, aún más, la descalificación que sufre la vejez en nuestras sociedades difícilmente puedan verse revertidas por completo. La educación que soportamos no es, como en cambio creyó serlo la filosofía platónica, «una preparación para la muerte». Se diría que es todo lo contrario. El combate de fondo trabado por el hombre en Occidente es lucha *contra* el tiempo, y no a favor de su comprensión. La vejez se convierte, así, en el rostro más temido. El anciano acusa, con achaques y arrugas, la inutilidad de un empeño que, si bien es febril y ciego, goza de estima generalizada: el de vivir de espaldas a la finitud. Cuando se haya entendido a la ancianidad algo mejor que ahora, se habrá redefinido, en buena parte, el valor de uso y el sentido de la temporalidad. Pero somos y seremos seguramente muchos y sucesivos los llamados a encanecer y encorvarnos antes de que ello ocurra. Es que la vejez atestigua, acaso con mayor contundencia que ninguna otra edad, nuestra férrea subordinación a la naturaleza a la que, en tantos otros órdenes, nos jactamos de dominar y que, sin embargo, se muestra, a la larga, como nuestro irreductible cautiverio.

1985

# Jerusalén: la casa del tiempo

De los sitios que conozco, ninguno concentra, como Jerusalén, tanto tiempo en tan poco espacio. La historia, allí, en vez de expandirse, se comprime. No busca nuevos escenarios sino los viejos ámbitos de siempre; y una y otra vez los rebautiza hasta que cada piedra, cada tramo de su suelo arcaico, se convierte en encarnación de símbolos sucesivos y paradojalmente simultáneos. De hecho, el abigarramiento escenográfico permite asistir, en Jerusalén, a una especie de vertiginoso devenir. Momentos cronológicamente distantes, e incluso culturalmente antagónicos, se ofrecen al unísono al espectador, desbaratando esa ilusión procesual que suele tenerse de la historia.

En Jerusalén pareciera mejor expuesta que en otras partes una de las tragedias centrales de nuestra especie: la disputa incansable de la Tierra. Venerada y transgredida; sacralizada y menoscabada como ninguna, Jerusalén se ha convertido en un espejo prototípico: en él puede el hombre contemplar tanto la expresión que a su rostro le infunde el afán de trascendencia y fraternidad como el rictus brutal que le imprime su condición de incansable profanador del espíritu convivencial.

Quien tenga dudas sobre el extraño carácter de esta ciudad de tiempos simultáneos, que la coteje con Tel Aviv. Tel Aviv, con todo su encanto marítimo y su desbordante vida intelectual, no es más que una ciudad de nuestro siglo. Su temperamento urbano no revela el influjo del aliento antiquísimo del pueblo que la habita. Pareciera, más bien, urgida por la necesidad de rehuir tanta

antigüedad; como si sus más íntimos afanes estuvieran orientados a alcanzar el cosmopolitismo que hoy iguala, en una misma atonía, a tantas capitales del mundo. Es que Tel Aviv, en suma, es una ciudad secular. Y ello en un doble sentido: tanto por no ser religiosa como por estar francamente sometida a los imperativos de la época que le dio vida. Tel Aviv no rebasa ese tiempo hacia atrás, hacia una retaguardia siempre ensanchable, ni traduce tampoco, como Nueva York, la fiebre por el futuro: hay en ella una sed de presentismo en la que pareciera agotarse.

Tan lejos de una como de otra, Jerusalén es pasión por la eternidad. Pero la eternidad entendida no como instancia de lo acabado e inmóvil sino como dinámica confluencia y reflujo de todos los tiempos; remolino de los siglos en cuyo jadeo interminable es posible adivinar la idiosincrasia del hombre; de su terca igualdad a través del cambio. Ciudad arquetípica, lo es, ante todo, no porque en ella quepan —acaso como en ninguna— los signos esenciales de la riqueza moral, sino por la simultánea y crucial revelación de que allí se han acumulado algunas de las pruebas más rotundas de la miseria humana.

Tal vez a ello se deba esa delicada ironía de la que pareciera dar muestras Jerusalén cuando derrama, ante nuestros ojos, el caudal de sucesos históricos que se aglomeran poco menos que en cada una de sus calles. A una pequeña columna romana, donde un general del Imperio dejó estampado su júbilo tras conquistar, de una vez por todas, la Ciudad para el César, sigue —unos metros más allá— la placa elaborada por un rey cristiano en la que celebra haber doblegado a los infieles y devuelto la plaza para siempre a la fe de su Señor. Algo más adelante, le toca el turno a la jactancia turca: la ciudad, se lee esta vez, ha sido liberada para Alá, por los siglos de los siglos. Y no falta, finalmente, la orgullosa palabra hebrea en la que los israelíes dejan constancia de la definitiva reconquista judía de Jerusalén…

Estos indicios del carácter transitivo y transitorio del poder son conmovedores y escalofriantes. Jerusalén parece burlarse de aquellos que aspiran a convertirse en sus poseedores perpetuos.

Todos caben en ella y nadie, pareciera, puede habitarla si aspira a hacerlo en desmedro constante de los demás.

No deja, por eso, de resultar alentador que Israel, que ha puesto tanto empeño como cualquier otro de los antiguos amos de la Ciudad en mantenerla bajo tutela exclusiva, haya sido, sin embargo, la primera en eliminar una tradición varias veces milenaria: la que consistió en sepultar toda huella del conquistador precedente.

Las excavaciones realizadas por los israelíes en la Ciudad Vieja prueban que, al menos en un sentido, hay cierto espíritu conciliador en el siglo XX. Y ese sentido es el de la valoración de lo histórico. Quizá no tengamos mayor predisposición para aprender las lecciones de la historia. Pero nos encanta contemplar y exhibir las huellas de su paso. Esta centuria demostró, al igual que tantas, que las disputas por Jerusalén son perpetuas como ella misma. Pero, además, tuvo la originalidad de ser el momento en el cual se iniciaron las tareas sistemáticas por el desocultamiento de los restos de las culturas que dominaron la Ciudad en diferentes épocas.

La idea del poder se ha refinado: ya no es imprescindible borrar los vestigios de la presencia del otro para que conste que es uno el que ha vencido. Y así, el circuito de sucesivos triunfadores y derrotados expone, bajo el sol infatigable de Jerusalén, los símbolos que hilvanan su diáfana secuencia en el tiempo: a los muros alzados por el rey David siguen los muros que levantó Babilonia; a los de Babilonia, los de Herodes y a los de Herodes, los de Roma; sobre los muros romanos, los de Bizancio; y después de Bizancio, las murallas de los cruzados; sobre estas, las árabes, y sobre las árabes, las turcas; y sobre la piedra turca, la inglesa, y sobre la piedra inglesa, la judía otra vez.

Pero Jerusalén, tan hostil a la soberbia humana, es también una ciudad hecha a la medida del hombre. Y lo digo teniendo en cuenta, sobre todo, la vida que se ha desarrollado extramuros. Hay, según dicen, algunas ciudades así en el mundo. Lisboa, seguramente, está entre ellas. Las distingue una aptitud sobresaliente. Son ciudades que devuelven al cuerpo su potencialidad perceptiva. Reavivan el sentido de la proporción entre el hombre y el medio. Son ciudades

virtuosas. Equivocaríamos su definición si las llamáramos pequeñas. Sus dimensiones son hijas de un propósito de mesura consciente; de la intención franca de equilibrio y correspondencia. Son lo que han querido ser. Nunca el saldo de un deseo de avanzar que se vio frustrado por la adversidad. En ellas, y entre ellas más que ninguna en Jerusalén, se han descartado los espejismos del progreso. Esencialmente, esa idea enfermiza y tan en boga que incita a expandirse a lo ancho y a lo largo y al precio que fuere.

Por todo eso y por último, cabe reconocer en Jerusalén más, mucho más que una reliquia. Porque la vida del pasado, en sus calles, no se nos impone primordialmente, como materia de evocación sino como práctica palpable e inmediata de verdades que no han sufrido claudicación. ¿Cómo decirlo? No es lo ya ido, sino lo constante, lo infatigablemente activo lo que allí respira y se despliega en el ejercicio cotidiano. Es el perpetuo conflicto entre deseo y realidad adueñándose minuto a minuto de la vida diaria a través de la prodigiosa diversidad de sus manifestaciones.

No es, pues, a un ayer a lo que fundamentalmente se accede desde la orilla del presente. Es a una constante insobornable, raíz y alimento de ese mismo presente; luminosa evidencia ante la que desfilan los hombres llegados desde tiempos sucesivos para rendirse ante el espectáculo abrasador de la eternidad, que es también el de la inconcebible armonía y el de la hondura del misterio de nuestro destino.

Pasan uno tras otro los observadores; se pierden disueltos en el oleaje sin pausa del tiempo. Pero lo observado subsiste, incólume y vigente, para que cada generación aprenda a mirar en Jerusalén el semblante más íntimo del hombre: el de su irreductible y ardua contradicción. La que nace del choque entre lo alto que aspiramos a llegar y lo bajo que solemos caer.

1987

# Migajas del idish

## I

Hay idiomas que jamás hemos oído ni nos importa llegar a oír. Otros que hemos oído y nada nos dicen. Están, además, los que, oídos, nos cautivan aunque no los entendamos y, por último y por supuesto, los que oímos y entendemos e incluso hablamos con mucha o poca fluidez, con gran o escasa fruición.

Entre los oídos, entendidos y aun hablados, ciertamente con más goce que aptitud, el portugués, el italiano y el francés son mis predilectos.

En cambio, entre los que más me cautiva oír aunque no los entienda, ninguno me hechiza como el idish. Ese idioma milenario contiene, como un cofre prodigioso, claves reveladoras, y por ello básicas, de mi proveniencia espiritual. Y las contiene, por cierto, con más fuerza y aún con más profundidad que el hebreo. Porque el hebreo es, primordialmente, la lengua del judío sedentario. La del privilegiado que aún no padeció la diáspora y la del afortunado que ya la dejó atrás. El idish, en cambio, es el idioma del descentramiento. Es, por eso, el suelo del judío sin tierra.

El nacimiento del idish prueba lo que el judío supo hacer con lo que hicieron de él. Desde la destrucción del Segundo Templo a la afluencia masiva a los territorios germánicos, en los siglos IX y X de la era cristiana, los judíos acopiaron ese abanico de experiencias múltiples, contrapuestas, definitorias, que moldearon su parábola en el tiempo e infundieron vida al idioma de la errancia para que la

propuesta del Génesis se cumpliera una vez más y del caótico desorden brotara la luz de la armonía.

Tras el martirio del éxodo a Occidente, el idish es el primer semblante inédito de la identidad reivindicada. El primero y el más original de los frutos perdurables de esa fe tenazmente sostenida en la penuria del exilio. El idish prueba, al judío atormentado del medioevo, que Sión sigue siendo posible. Los que se ramifican, fragmentan y dispersan confluyen en una lengua que los reúne. La memoria ha ido más allá de la callada evocación, más allá de esa reliquia por entonces solo presentada en la oración y el estudio que era el hebreo: ha decantado en un idioma nuevo que transfigura en libertad expresiva las imposiciones del destino. El idish incorpora al acervo de la idiosincrasia primaria del judío, sostenida en el cautiverio bajo la inflexión del rito, todo lo vivido después de Israel. Y lo incorpora para que Israel siga siendo, aun con más fuerza, la meta de la esperanza. El idish concentra y potencia la voluntad de retorno a Sión. Lo hablarán, por ello, los hombres que veneran el pasado: esos mismos que creen en el porvenir. Forjar una lengua en la inclemencia de la dispersión y el desarraigo equivale a derrotar la ilusión extrema del perseguidor: la de instaurar el silencio en el corazón del perseguido.

El genio creador de un pueblo suele ser paradójico. En el caso del judío, puso al servicio del fortalecimiento de su cultura las adversidades que pretendieron aniquilar esa misma cultura. Convirtió en día la noche. La piedra en pan. El idish, por eso, señala el triunfo de la convicción sobre el desaliento, la diáspora en la que el judío debía disolverse fue escenario propicio para que en él germinara —cimentado en el sufrimiento, la tenacidad y la nostalgia— el nuevo idioma de un pueblo antiguo.

## II

Nunca lo pude aprender. Nieto de hombres y mujeres que jamás dejaron de hablar en idish, fui hijo de quienes, no teniendo dificultad para comprenderlo, ya no lo hablaron sin embargo con

espontaneidad, y así lo fueron perdiendo.

Mis abuelos fueron judíos oriundos de Kiev y Odessa. El idish, en ellos, era un modo de ser. Mis padres, judíos nacidos en Entre Ríos, fueron permeables a esa palabra venida del pasado inmediato; estaban abiertos a ella. Pero el idioma que hablaron, el que se les impuso visceralmente y el que me impulsaron a amar, fue el que les auguraba porvenir: el castellano.

¿Qué inconfesada complicidad pudo haber habido entre esos abuelos que enseñaron a oír el idish en la intimidad pero no a hablarlo con intimidad? ¿La del inmigrante con su esperanza de renovación? ¿La del hijo del inmigrante con la velada sed de integración que adivina en sus padres? ¿Lo que a veces, con ligereza, llamamos el acaso? ¿La verdadera fuerza del destino?

El cauce final que al idioma ruso le prescribieron mis abuelos fue el olvido. El bellísimo idioma ruso fue, para ellos, el idioma del desasosiego y el padecimiento. Lo acallaron, lo perdieron. A su vez el idish, que lo fuera todo, cedió en mis padres al castellano el sitio y la función que hasta allí tuviera. Y así como ellos pudieron entenderlo pero ya no necesitaron hablarlo, así yo, un paso más adelante en la pendiente triste del desapego, ya ni siquiera lo comprendí. Perdido el idish, abandonado el aprendizaje del hebreo a favor de otras predilecciones de mi infancia, lejos, al igual que mis padres, del fervor ritual, todo, en mi caso, parecía predispuesto como para que mi pervivencia en el judaísmo no tuviese mejor sustento que un temprano desprecio por el antisemitismo. Sin embargo, no fue así. Tal vez por eso pueda hoy evocar sin angustia mi relación simultáneamente intensa y más que pobre con el idish.

Sus migajas sobrevivieron en mis padres y en mis tíos a través de un delgado repertorio de expresiones y un abanico no muy profuso de frases que, entrelazadas con el castellano, irrumpían frecuentemente en la charla cotidiana, ya sea para decir lo que de otro modo parecía no tener color, para expresar un lamento más que sentido, subrayar una verdad extrema o bien para enunciar en mi presencia todo aquello que, como niño, yo no debía escuchar ni entender.

Recuerdo sin esfuerzo mi actitud en esas ocasiones. Sabía que, ante la súbita aparición del idish, yo nada debía preguntar. Mis ojos, sin embargo, buscaban con avidez un indicio revelador en la expresión de quienes me rodeaban. A nada empero tenía acceso, a no ser a la humillación evidente de haber quedado excluido. Lengua de todo lo secreto, el idish fue muy pronto para mí el idioma segregador de los mayores antes que el idioma conmovedor de mis mayores.

## III

De los dos hijos de mis padres, yo fui el primero. Primogenitura ciertamente algo estrecha porque, a los tres meses de nacido, mi madre aguardaba ya al que habría de ser mi hermano Hugo. De modo que los trece meses de diferencia entre él y yo constituyeron siempre una endeble barrera temporal que poco pudo hacer para impedir que compartiéramos, constantemente, desde los amigos hasta los juegos de la niñez y, por supuesto, una férrea complicidad en la ejecución de todo tipo de travesuras.

Unidos como estábamos en el goce y en el riesgo que nos acarreaban nuestras peores diabluras, era casi inevitable que cuando uno de nosotros mereciera un castigo, el otro terminara involucrado en la misma reprimenda y en el mismo llanto. Y si lo recuerdo es porque era habitualmente en ocasión de algún castigo inminente que en casa solía escucharse, en boca de una tía más que piadosa, una expresión en idish con la que ella trataba de atemperar la indignación de mamá o papá ante los verdaderos desmanes que, con inquietante frecuencia, mi hermano y yo nos deleitábamos en cometer. Esa expresión era «*loz zei up*». Mamá y papá trataban de darnos alcance corriéndonos de pieza en pieza por todo el departamento mientras la tía Cata, detrás de ellos, iba repitiendo en su afán por disuadirlos: «*Loz zei up! Loz zei up!*».

Ni Hugo ni yo entendíamos qué significaban aquellas palabras. Atareados como estábamos en tratar de sustraernos al aluvión de cachetazos que caería sobre nosotros apenas nos dieran alcance,

comprobábamos, sin embargo, con más alivio que asombro, que nuestros desesperados pedidos de clemencia rara vez tenían el efecto apaciguador de aquella expresión que la tía Cata sabía esgrimir en los momentos más álgidos. De hecho, casi siempre que ellas estaba en casa y la sombra del castigo inminente nos envolvía, el misterioso «*loz zei up*» amortiguaba el furor de mamá y papá, y sus rostros, arrebatados hasta allí por la rabia, recuperaban poco a poco la indulgencia.

Así fue como Hugo y yo aprendimos algo que nos resultó esencial. Hecha la travesura de turno, desencadenado el furor paterno o materno, echábamos a correr por cuartos y pasillos con la mano amenazadora pegada a nuestros talones, y cuando la tía Cata no estaba allí para ampararnos con su fórmula omnisciente, éramos nosotros los que, en medio de la estampida, gritábamos a pulmón pleno: «*Loz zei up! Loz zei up!*». Y el milagro, puntualmente, se producía. Y, sobre todo las primeras veces, no solo mamá o papá dejaban de perseguirnos sino que era tal el ataque de risa que los abrasaba al oírnos que, descalificados por ese alud irrefrenable de carcajadas, perdían toda compostura y toda autoridad para hacernos pagar por nuestros delitos. Entre tanto, Hugo y yo, arrinconados y muy juntos, los mirábamos desmoronarse desde la cumbre de su indignación con un temor no del todo extinguido en nuestros ojos pero presintiendo ya, y con razón, la victoria mientras vociferábamos sin pausa el poderoso «*loz zei up*» que tan formidable escudo representaba.

Años después, posiblemente ya en la adolescencia, supimos qué quería decir el imbatible «*loz zei up*» y entonces fuimos nosotros los que nos reímos a más no poder ante el absurdo de andar por la casa como salvajes a la disparada, aullando aquella súplica: «¡Déjalos! ¡Déjalos!», que tan burda y graciosamente trataba de ser un pedido de clemencia personal.

Hoy, a los cuarenta y seis años, puedo, en consecuencia, reconocer que al igual que a muchos otros judíos, el idish me amparó de mayores males, así como aceptar sin remilgos que si fue menos que nada lo que yo logré hacer por su buena salud, mucho,

en cambio es lo que él hizo por la mía. Cuando lo escucho —y lo escucho solo de vez en cuando, bellamente entonado, sobre todo, por mi amigo Eliahu Toker— puedo sentir, con diáfana intensidad, que lo amo. Que lo amo, quizá, como se ama a la música, ese idioma del que Steiner supo recordarnos que es, a la vez, intraducible y plenamente inteligible.

1989

# Un hombre interesante

## I

Si hemos de creerle, Montaigne jamás se concibió como un hombre interesante. Sus escritos, aseguraba, lejos de brindar un saber acabado o un repertorio de verdades de fuerte perfil doctrinario, no aspiraban más que a retratar un temperamento. El modesto propósito que alentaba, según él mismo dice, era el de perpetuar, entre sus amigos y familiares, la vivacidad de su recuerdo una vez que hubiese muerto.

De entonces a hoy han pasado más de cuatrocientos años. Montaigne se ha convertido, en desmedro de sus propias convicciones, en el paradigma del escritor interesante. La razón de limitado alcance que pronosticó a su prosa es, ahora, lo que en él más valoramos. Sus textos fundaron un género: el arte de la digresión y la conjetura. ¿Cómo explicar la paradoja?

El hombre que, en filosofía, expone con acierto las íntimas oscilaciones de su espíritu importa más, actualmente, que el adusto tratadista o el severo enunciador de dogmas y axiomas. Al parecer, la sensibilidad del presente ya no reclama rígidos principios ni normas petrificadas para poder convivir consigo misma. Mejor identificados con lo hipotético que con lo inequívoco; con la insinuación y el indicio antes que con la evidencia de intención inamovible, preferimos al autor francamente expuesto a sus vaivenes y reservas, al que niega su fragilidad bajo la presunción de haber pisado, de una buena vez, tierra firme. Nos conmueve, en

suma, mucho más la lucha del primero con el oleaje en que vive que la cristalizada transparencia del presuntuoso que se adjudica un saber exento de conflicto.

## II

Sin embargo, no siempre fue así; y menos aún en los días de Montaigne. El suyo fue el período en que la palabra, más allá del campo de la ficción y la lírica, estaba llamada a cumplir, todavía, una función sacramental. Del hombre de ideas se esperaba que, al escribir, emprendiera una ruta orientada a ratificar la suprema enseñanza de la Iglesia. Nadie sensato, por aquel entonces, podía afirmar públicamente que la verdad, en un orden trascendente, fuera materia de debate. Ni que los devaneos de su corazón meditativo o los conflictos de una inteligencia exasperada pudieran despertar, fuera del suelo novelesco o del cauce poético, la estima intelectual de un lector consecuente con las normas de su tiempo. La teología era aún dueña del valor de los problemas. Aquella estipulaba sus jerarquías en la escala ontológica y determinaba los modos y medios para su tratamiento acabado. Si algún irreverente pretendía privilegiar lo que ella tenía en menos, corría el riesgo de perder algo más que el buen nombre. Descartes lo entendió perfectamente. A la duda que lo atormentaba la convirtió en obstáculo perimido. Y si ganó prestigio fue por haber expuesto de qué modo la razón, alentada por la fe, derrota las reservas que impone el desconocimiento y termina glorificando las verdades reveladas.

Descartes no fue un temperamento francamente problemático. No escribió transportado por la incertidumbre que lo quemaba, sino apaciguado por el ungüento metodológico que le permitió escapar a los ardores de su crisis moral. Desde la distensión del alivio evocó sus llagas circunstanciales, y al finalizar su periplo meditativo arribó a las mismas aguas mansas de las que, veladamente, había zarpado. Estamos, con la suya, ante la obra de un autor edificante. No es este el caso de Montaigne. Montaigne es, a pulmón pleno, un

hombre moderno. Escribe a la intemperie y con la intención de seguir en ella. Su prosa no es aplacatoria. Tampoco lo son sus conclusiones. Golpea con la misma fuerza que lo lastima. No pide ni da clemencia. Nada sabe a ciencia cierta; nada pretende enseñar. «Yo no enseño; narro» —advierte—. Y por eso es hoy un escritor interesante. En las tensiones y disonancias de su pensamiento poco cuesta descubrir la impronta de un espíritu al que no somos ajenos. Ya no adoramos lo inequívoco aunque todavía nos resistamos a vivir sin él. En el vasto escenario del conocimiento y la expresión, no estimamos al que pontifica sino al cauto que propone su convicción conjeturando, sensualmente adherido al valor provisional de sus hallazgos. En su plasticidad epistemológica advertimos el aliento autocrítico de la mejor libertad. Sin embargo, este saludable avance que ha tenido lugar en el arte, en la ciencia y en la filosofía todavía no ha ganado, literalmente, la calle.

## III

En la realidad cotidiana —y al nombrarla se nos impone la imagen de nuestro propio país—, en las sinuosidades de la acción política y en la trama espesa de los hábitos sociales, sigue advirtiéndose la preeminencia de lo esquemático; el apego al extremismo en las ideas (y no solo en las ideas), y la entusiasta acogida que, en la arena del debate, aún recibe el planteo autoritario. Como si para subsistir continuaran haciendo falta las cruzadas capaces de expurgar el aire, de una vez por todas, de cuanto lo contamina. Y, por supuesto, cuanto lo contamina no es sino aquello que no coincide con los principios en que se apoya la opinión intolerante.

Dicho de otro modo: corren días en los que el pensamiento totalitario goza de inmejorable salud. Se nos quiere hacer creer que el escenario de la historia se reduce al corralón donde tiene lugar la pugna entre réprobos y justos. En un planeta amenazado de muerte por la miseria moral de sus dirigentes, reivindicar el potencial solidario del hombre que Montaigne nos enseñó a concebir como interesante bien puede pasar por una iniciativa ingenua e

improductiva. Cumplámosla, sin embargo. Si no desembocamos en nada convincente, nos quedará al menos el consuelo de no haber cometido daños irreparables. Nada podrá probar que, en estos tiempos de violencia tan diseminada, ser inofensivos constituya un mérito menor.

## IV

No abunda ni mucho menos el hombre interesante. Las culturas de raíz autoritaria —y la argentina es una de ellas— alientan su extinción antes que su desarrollo. Fuerzan a concebir como virtudes descollantes el acatamiento y la fe inamovible, y ponderan los atributos del hombre capaz de alcanzar el liderazgo y sostener en la subordinación a quienes lo rodean. La precariedad democrática de nuestra historia institucional latinoamericana ha reforzado la convicción de que, antes que en la interdependencia, el logro de estas naciones descansa en el ejercicio drásticamente vertical de los poderes públicos. Del mesianismo personal se espera más que de la convergencia solidaria; del instante redencional más, mucho más, que del arduo y largo proceso conformador de nuevas instancias sociales. En suelos como estos, entonces, poco es lo que se hace por ahora para que en ellos crezca respaldado el hombre interesante. Sin embargo, él subsistirá. Y no solo porque su salud se nutre, en buena medida, en la misma oposición que se le ofrece. Sino además porque la hibridez del suelo sudamericano —suelo de indios, hispanos y europeos provenientes de múltiples latitudes— constituye para el hombre interesante un escenario propicio y fiel a su propia índole. Lo que mucho lamentó Murena —nuestro descentramiento— es para el hombre interesante motivo de afirmación. Ese polifacetismo sudamericano, tanto étnico como cultural, le importan, lo requieren, lo estimulan. Le interesa promoverlo, en suma, y se reconoce inscripto en él para alentar su personal consolidación. Aspira a multiplicar la visión de lo sudamericano; a impedir su adscripción unilateral a un solo fundamento. América del Sur, entiende él, es trágica porque

conforma un mundo que aún carece de síntesis. Es, por el contrario, conflicto, tensión, irresolución creadora y áspera. La síntesis que le importa, empero, no provendrá de la superación excluyente de su diversidad. Provendrá, sí, de la integración siempre imperfecta pero también cada vez más armoniosa de sus diversificados recursos constitutivos.

Vale quizá para la conformación espiritual de Sudamérica lo que acerca de su narrativa escribió el chileno Jorge Edwards: «Unas sociedades híbridas, marginales, como las de América del Sur, exigen géneros literarios híbridos, de definición cultural más bien imprecisa». Aun así, no lo olvidemos: por ser más proclive a reconsiderar el alcance de sus convicciones que a darlo por seguro, el hombre interesante es y será todavía, por largo tiempo, un sospechoso. El cargo capital que en él recae es el de promover la indefinición, alentar la ambigüedad y soslayar el compromiso.

Lo cierto es que al hombre interesante le importa que no se enmascare la sustancial relatividad del valor tenido por incuestionable. Asimismo, se niega a inclinarse ante los atributos del juicio postulado como certero por quienes adjudican a su enfoque los alcances de una racionalidad sin mengua: ese manto de supuesta coherencia con que procura maquillarse la intolerancia para justificar su desmesura no es, claro está, más que soberbia, y solo sirve para promover la impugnación de todo lo que no se subordine a él.

En el hombre interesante, lo destacable en primera instancia no es la originalidad de sus tareas sino las transparencias del vínculo crítico que entabla con ellas; la claridad del autocuestionamiento que practica en el afán de depurar de idolatría y complacencia la relación que mantiene consigo y con los demás. El hombre interesante no llega, pues, a serlo por la índole de sus ocupaciones —sean estas su vocación, viajes, cargos y aventuras— o la trascendencia de sus relaciones públicas. El hombre interesante lo es, para nosotros, en virtud de la fecunda voluntad reflexiva con que explora el sentido de lo que hace. Más que el cumplimiento de una determinada acción, lo que en él nos conmueve es el lúcido

repliegue que practica sobre esa acción a fin de examinarla y liberarla de la carga de despropósitos con que la jactancia, el interés ideológico o el afán inconsistente la desfiguran irremediablemente. En definitiva, el hombre interesante es aquel que, en consonancia con lo intrincado del tiempo que le toca, rompe su alianza con el Yo catalogado como unidad sin fisuras y con la concepción de la historia estipulada como despliegue de una legalidad puramente transubjetiva y liberada de toda connotación azarosa o imponderable. Acepta su propio polimorfismo, subraya el papel de lo multicondicionante en la trama social y se propone mantener, tanto consigo como con cuanto lo rodea, un trato de vigilante cuestionamiento. Siempre, en fin, se lo verá mejor dispuesto a reconciliar sus asuntos que a darlos por terminados.

> Sueño —*dijo Foucault*— con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las inercias y en las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerzas; el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pasará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente.

## V

Nada más lejos de nuestra intención que proponer al hombre interesante como un ser cronificado en la duda o tercamente abrazado al escepticismo. Nos parece que solo pretende no quedar congelado en el vértice opuesto, que es el de la certeza inamovible o el de la esperanza obstinada. Se diría que, al igual que Nietzsche, él sabe que mejor que haber llegado es volver a empezar. Y, por extensión, comparte con Vargas Llosa la impresión de que «la grandeza trágica del destino humano está quizás en esta paradójica situación que no le deja al hombre otra escapatoria que la lucha contra la injusticia, no para acabar con ella sino para que ella no acabe con él».

El hombre interesante resulta, pues, de un lapsus del sistema. Vale en consecuencia para él lo que con gracia incomparable

escribió Guimarães Rosa: «Siempre que algo grande y de importancia se hace, hubo un silogismo inconcluso».

Sí, el hombre interesante es el hombre del intersticio, de la fisura. Su mejor perfil se plasma en el instante en que lo inequívoco, sea cual fuere su índole, cede ante lo probable; en que lo hipotético puede más que lo axiomático.

«Al progreso cognoscitivo sin límites —fe fundamental de la filosofía de las luces—», como lo expresara Rafael Saiegh, se opone, según creemos, el progreso cognoscitivo del límite, fe fundamental del hombre interesante.

Por lo demás, su afición al humor y a la ironía traduce la suspicacia que el hombre interesante suele sentir ante el pensamiento almidonado. El hombre interesante desconfía de quien no ríe, y más aún de quien no se ríe de sí mismo. El acartonamiento le repugna; lo asfixian los rígidos modales de la formalización desmedida. No cree, en suma, que haya verdad donde falta el movimiento. Donde las preguntas mueren ahogadas por respuestas que les niegan el derecho de volver a irrumpir.

El hombre interesante está abierto, por lo tanto, al reconocimiento de su propia insuficiencia. Su conducta creadora se halla respaldada en la convicción de que lo problemático, antes que extirpado, debe ser enriquecido mediante renovados desplazamientos del espíritu hacia inquietudes de calidad creciente. Rehúye, por ello, las propuestas del pragmatismo que todo lo reducen a una cuestión de mera eficacia. Y con igual decisión elude el arrullo ilusorio del idealismo extremo, al que repugnan la relatividad y la contingencia de los valores. De modo que si en algún escenario el hombre interesante levanta complacido su morada es en aquel donde las normas vertebradoras de la organización colectiva son objeto de debate y revisión sostenida; y compatibles, por eso, con una concepción dinámica de la subjetividad.

Bien puede verse entonces que el pensador conjetural nunca entabla con sus ideas un vínculo lineal. Si bien dice cuanto sabe también sabe que entre cuanto dice y las cosas hay una distancia

última que se resiste a desaparecer; un eslabón inalcanzable que asegura con su ausencia la escisión inevitable entre el deseo y su objeto. Es consciente, por lo tanto, de que, al pronunciarse, construye una metáfora y cuando procura para su prosa la ductilidad de lo artístico lo hace convencido de que su lenguaje es, ante todo, alusión.

1987

# ¿Qué significa preguntar?

No se nos educa para que aprendamos a preguntar. Se nos educa para que aprendamos a responder. El mal llamado sentido común suele confundir el saber con lo que ya no encierra problemas y la verdad con lo invulnerable a la duda. Es que, usualmente, la pregunta solo vale como mediación que debe conducir, cuanto antes, al buen puerto de una respuesta cabal. Allí, entre sus sólidas escolleras, se le exige naufragar al desasosiego sembrado por la pregunta.

Como se ve, preguntas y respuestas tienen, entre nosotros, no apenas un valor convencionalmente complementario sino también íntimamente antagónico. Y en tren de sincerarnos, habrá que reconocer que nos cautivan mucho más las respuestas que las preguntas. Ello es fácil de explicar: mientras las primeras siembran inquietud, las segundas, si no reconfortan, al menos clarifican y ordenan. Pero por lo mismo que están llamadas a apaciguar la incertidumbre, las respuestas suelen ser más requeridas que encontradas y su aparente profusión, en consecuencia, resulta más ilusoria que real. Yen un mundo que cree disponer demás respuestas que las que efectivamente tiene, preguntar se vuelve imperioso para poner al desnudo el hondo grado de simulación y de jactancia con que se vive. Tan imperioso, diría yo, como peligroso. Exhibir sin atenuantes nuestra indigencia en términos de saber no suele ser una iniciativa que coseche demasiadas simpatías. Occidente, no menos contradictorio en esto que en otras cosas, quiso perpetuar la memoria del hombre que encarnó como nadie la pasión de

preguntar y el don de sostenerse con entereza en el riesgo de lo que preguntar implica. Pero Sócrates fue condenado a muerte por la misma cultura que lo enalteció. Su recuerdo, por lo tanto, resulta tan estimulante como preventivo.

No hay sistema autoritario que no asiente el despliegue de su intolerancia en la primacía de las respuestas sobre las preguntas; en la presunción, respaldada a punta de bayoneta, de que el saber (que por lo general se presenta como *El saber*) tiene al sujeto por depositario pasivo y no por intérprete activo.

Asimismo, es tan interesante como descorazonador verificar que, en su mayoría, los políticos tienden a excluir las preguntas del arsenal retórico en que nutren su elocuencia. Están persuadidos de que les irá mejor si se las ingenian para responder antes que para preguntar. Ello supone que las preguntas, explícitas o no, corren por cuenta del electorado insatisfecho, con lo cual quedan definitivamente asociadas a lo que debe superarse y no a lo que debiera ser recuperado.

Decididamente, preguntar no es prestigioso. Puede, sí, resultar circunstancialmente tolerable, sobre todo en boca de los niños. En especial entre los tres y los diez años, los chicos suelen hacerse cargo de cuestiones cuya densidad poética y filosófica rebasa con holgura eso que, un tanto precipitadamente, llamamos nuestra madurez. Así es como, en su mayoría, quienes divulgan en reuniones sociales las «ocurrencias» de sus hijos, tienden a etiquetar como ingenioso a lo bello o como expresión de inocencia a lo que traduce el más radical de los cuestionamientos.

Los niños preguntan en serio. ¿Qué significa eso? Significa que, al igual que contadísimos adultos, se atreven a quedar a la intemperie, a soportar los enigmas impuestos por una realidad que, rompiendo su cascarón de mansedumbre aparente, se planta ante ellos revulsiva, irreductible, misteriosa y desafiante.

Los niños no preguntan porque no sepan. Preguntan porque el saber aparente, ese velo anestesiante que años después habrá de envolverlos, aún no ha logrado insensibilizarlos. Es que los niños están constituidos por un tejido espiritual que mientras rige no es

permeable a la función soporífera que se adjudica al conocimiento bajo el nombre de educación. Los niños están aún más acá del saber. Lo demuestran al hacerse cargo, personalmente, de la responsabilidad de preguntar. Y aquí arribamos a donde más importa.

¿Quién pregunta de verdad? ¿Acaso aquel que ignora lo que otros, supuestamente, saben? ¿Pregunta, quizá, quien no cuenta con las respuestas de las que otros, más afortunados, sí dispondrían? No lo creo. Preguntar no es carecer de información existente. Nada pregunta quien supone constituida la respuesta que él busca. Si la pregunta va en pos de una respuesta preexistente, será hija de la ignorancia y no de la sabiduría. Las auténticas preguntas, tan inusuales como decisivas, son aquellas que se desvelan por dar vida a lo que todavía no la tiene; aquellas que aspiran a aferrar lo que por el momento es inasible; aquellas que se inquietan por constituir el conocimiento en lugar de adquirirlo hecho.

Sí, preguntar es atreverse a saber lo que todavía no se sabe, lo que todavía nadie sabe. Preguntar es animarse a cargar con la soledad creadora de aquel viajero que inmortalizó Machado: «Caminante no hay camino, se hace camino al andar». Es que las preguntas serán siempre empecinadamente personales o no serán auténticas preguntas. Preguntar no es andar por ahí formulando interrogantes sino sumergirse de cuerpo entero en una experiencia vertiginosa. Las preguntas, si lo son, abarcan la identidad de quien las plantea, incluso cuando no resulten, en sentido estricto, preguntas autobiográficas. Precisamente, debido a ese férreo carácter personal e intransferible de la pregunta, es decir, en virtud de su sello de instancia indelegable, la respuesta requerida no puede estar construida con antelación a ese preguntar. Sócrates no dispone de las respuestas que busca en sus interlocutores. No puede disponer de ellas si de verdad pregunta. Ellas solo han de ser creación de quien se anime a forjarlas. Cada Cual debe responder a su manera, así como no puede sino preguntar a su manera.

En el auténtico preguntar zozobra la certeza, el mundo pierde pie, su orden se tambalea y la intensidad de lo polémico y

conflictivo vuelve a cobrar preponderancia sobre la armonía de toda síntesis alcanzada y el manso equilibrio de lo ya configurado.

Cuenta Joan Corominas en su cautivante diccionario que la expresión latina *percontari*, de la cual proviene nuestro *preguntar*, se vio alterada, en su proceso de cambio hacia la lengua castellana, por el verbo de uso vulgar *praecunctare*, derivado de *cunctari*, que significa *dudar* o *vacilar*. La referencia etimológica gana todo su peso si se advierte que *percontari* enfatiza, en el acto de preguntar, la decisión de conocer o de buscar algo que se sabe oculto o disimulado. En cambio, *praecunctare* subraya la incertidumbre, el tantear a ciegas que se adueña de aquel que pregunta. Y, efectivamente, en el acto de preguntar la realidad reconquista aquel semblante ambiguo, penumbroso, que la respuesta clausura y niega. Después de todo, *respuesta* proviene de *responsio* y *responso* es la oración dedicada a los difuntos, es decir, con criterio más amplio, a lo que ha dejado de vivir.

1990

# El silencio primordial
1993

# Prólogo a un silencio mayor

*¡Ah, todo es símbolo y analogía!*
FERNANDO PESSOA

¿Puede una meditación del silencio ser, en sí misma, silenciosa?

El semblante explicable del silencio no me interesa. Corresponde al silencio entendido como enmascaramiento, envoltorio en última instancia desechable de un significado posible. No estamos con él ante lo silencioso sino ante lo silenciado.

Ocultamiento o negación de lo que, al fin de cuentas, se podría llegar a explicitar: la mentira, el delito, lo no sabido, lo tácito, lo que subyace en la simulación y, aun, lo que quizá con demasiada ligereza suele llamarse inconsciente.

Yo no deseo hablar de lo que, acallado, podría sin embargo ser dicho alguna vez. No es un encierro el silencio que me atrae: no aprisiona otra realidad. Deseo, en cambio, hablar del silencio que no cumple la función de un maquillaje y que, como tal, no encuentra ni puede encontrar equivalencia en la palabra. Quiero, en suma, hablar de un fondo irreductible.

¿Cómo hacerlo? ¿Cómo hablar de lo que no puede ser designado? Lo indesignable puede, empero, ser reconocido. El contacto con lo inconcebible impone, a quien lo examine, una figura sobresaliente: la del protagonista de esa experiencia. Señala a ese protagonista como destinatario del esfuerzo interpretativo ya que se aspira a expresar algo que lo involucra a él y a nadie más que a él.

De modo que no saldré de cacería. Sé que el silencio que me importa no puede ser atrapado. Pero puedo tomar en consideración

la conducta de quien ha sido subyugado por ese silencio mayor. Puedo ponderar su actitud. Puedo sopesar lo que manifiesta como cautivo, recorrer el ámbito de su vivencia siguiendo el rastro del silencio que lo inspira y lo vertebra.

Se advierte, entonces, que si no tiene objeto discurrir sobre el silencio, ese discurrir tiene, sin embargo, sujeto. Hay, se diría, una imagen sin forma en la que el hombre puede contemplarse sin verse. Es la del silencio primordial y a ella remite este libro.

Así, lo que resulta objetivamente inviable se vuelve alusivamente accesible. «Algo recogeré» —concluye Borges en *El Aleph*—, tras advertir que «el problema central es irresoluble: la enumeración siquiera parcial de un conjunto infinito.» (1) Lo que a la descripción directa le está vedado, puede, a su modo, lograrlo la aproximación indirecta. De manera que si al verdadero silencio, al silencio intrasplantable a la expresión, no puedo, por eso mismo, enunciarlo literalmente, puedo en compensación hacerlo oír por vía alusiva, lograr que el eco de su latido esencial resuene en mi palabra. Para ello, esta palabra debe saber ir a su encuentro, acercársele, habitarlo, permanecer en él y soportar su insondable densidad.

Pero la palabra apta para impregnarse de silencio sin presumir por ello que lo ha doblegado; dispuesta, entonces, a hospedar el silencio extremo sin pretender encerrarlo, no sobreviene jamás a partir de una resolución, por mejor intencionada que ella sea. La palabra que acoge el silencio no se funda en un acto voluntario. Ella es, a la inversa, fruto de un rapto. Es vocación, respuesta a un llamado. Se impone, ante todo, como inapelable necesidad a quien luego la organiza como enunciado. Guarda, en su núcleo, los atributos primarios del acto creador y remite a un salto abrupto que se cumple desde el suelo trillado de la indiferencia y el hábito hacia la altura desusada de la pasión. Es, lo repito, vocación. La existencia, bajo su influjo, se halla inmersa en una atmósfera superior. Y cuando despliega su acción en consonancia con esa convocatoria que lo arrebata, el hombre que se decide a acatarla no sabe adónde irá exactamente ni a qué obedece.

Este silencio, el que me importa, tiene de residual lo que guarda de reacio a los enunciados que se empeñan en doblegarlo. Es resto, y el resto (¡cómo no evocar a Shakespeare!), el resto es silencio. El silencio de lo inefable.

[…] Son siete las experiencias que he tomado en cuenta para consignar la trascendencia del silencio primordial: la poesía, el psicoanálisis, la música, la matemática, la pintura, la fe religiosa y el amor. (2) Mi intención ha sido discernir, hasta donde ello me fue posible, ciertas notas específicas del tratamiento dispensado al silencio extremo en cada uno de estos campos. Procedí a la vez de tal modo que se pudiera reconocer que, gracias a la singularidad con que en cada uno de ellos se consuma el vínculo con el silencio, todos convergen al fin en una valoración equivalente de su sentido. […]

Buenos Aires, 30 de noviembre de 1991

---

1. Jorge Luis Borges, *El Aleph*, Buenos Aires, Emecé, 1961, pág. 164.

2. En esta selección se reproducen las referidas a la poesía, el amor, la música y la pintura.

# La palabra en el abismo: poesía y silencio

Es curioso que los griegos, que casi todo lo presintieron, no hayan concebido una divinidad del silencio. Y más que curioso, extraño, si se atiende al hecho de que nadie como ellos comprendió mejor la finalidad de la poesía y el límite infranqueable de todo despliegue discursivo.

A esa divinidad del silencio la imagino yo emparentada a Jano: uno de sus rostros vuelto hacia atrás, el otro hacia adelante y ambos unidos por un tronco común capaz de recordar el parentesco indisoluble de los contrarios.

El silencio humano —es sabido— no se expresa solo mediante la prescindencia de las palabras. También se expresa mediante las palabras de la prescindencia. Y las palabras de la prescindencia provienen, usualmente, de la garganta del hábito, del dogma y del prejuicio —tres manifestaciones de una misma y angustiosa necesidad—. Con ellas, la voz de la costumbre, la negación, la posesividad y el fanatismo, suele volver la espalda a cuanto compromete su continuidad.

Las palabras de la prescindencia procuran, constantemente, cerrar una brecha: la brecha que frustra la homologación entre realidad y significado. La adhesión frecuente y tan generalizada que ellas suscitan no se explica sino por el íntimo imperativo que satisfacen. Ellas sustentan la ilusión de que en lo comprensible se agota el orden de cuanto tiene sentido. Las palabras de la prescindencia confunden, empecinadas, lo que pueden hacer con lo que quieren hacer. Si, por el contrario, supieran reconocerse, ellas

admitirían la penuria que, solapada en su raíz, las impulsa a concretar la homologación en la que se empecinan. Esa penuria, en cambio, es advertida y reconocida por la palabra poética. La poesía no tiende apenas hacia ella mediante su despliegue propio. También proviene de ella. En esto último, nada más, coincide la palabra poética con las palabras de la prescindencia. Y apenas en esto coinciden porque mientras las palabras de la prescindencia llevan a cabo una radical subestimación de lo inefable, empeñadas en reducir a algo objetivo y claro lo que no lo es, la poesía procura sostener en la palabra la inasible presencia de lo incógnito. Este procedimiento poético se cumple mediante la sustracción, por vía metafórica, de lo real al dominio de lo literal. «Más que traducir en términos familiares lo que es extraño —anota Enrique Revol—, la imagen poética extraña lo habitual, presentándolo bajo una nueva luz, en un contexto diverso del que esperaríamos encontrar.» (3) Esta nueva luz no es sino irradiación de la belleza; y si en las palabras de la prescindencia no hay belleza es porque ellas amordazan la voz del silencio primordial. De modo que si es cierto que el silencio expresa, también es cierto que, cuanto expresa, no siempre es igual ni vale lo mismo. El silencio puede ser, entonces, tanto el corolario excelso de la lucidez como la bruma irremediable en la que se diluye la aptitud —y a veces la necesidad— de articular una idea o una emoción con la que dejar atrás el mundo de lo previsible y codificado.

Acaso la interpretación más remota del silencio provenga, como casi todo lo remoto, del Oriente. En cambio, entre nosotros occidentales, la primera exégesis sugestiva del silencio es la cristiana, y su formulación se encuentra en la concepción monástica.

Cuando digo exégesis quiero decir comprensión de su aliento elocutivo y de los valores del sentido que guarda el silencio. Es evidente, entonces, que la caracterización del silencio como mera contracara de la expresión no es la que yo estimo ni la que en estas páginas importa considerar. Escribir sobre el silencio querrá decir, para mí, examinar sus matices por presuponerlos, además de

variados, profundos. Y, más precisamente aún, explorarlos en relación, en este caso, con la poesía, en la que muchos somos los que vemos uno de los modos privilegiados de iluminar, al menos, dos de las dimensiones del silencio.

Hay, me parece, una trayectoria del poema. Va del silencio al silencio. De un silencio a otro silencio. El silencio del que el poema parte, el silencio al que se arranca al constituirse como poema, es fruto de una trama verbal, de un lenguaje: el que reina donde la coalescencia diseminada por la obviedad ha extenuado el don del extrañamiento; lenguaje que impera donde el sentimiento superlativo de lo real, es decir la experiencia de lo extraordinario, cede sojuzgada y se disuelve en la marea ascendente de la rutina. ¿Y qué es la rutina sino esa opacidad del corazón que aniquila toda relevancia?

Ahora bien: ¿por qué llamar lenguaje a ese silencio? Porque constituye un recorte interpretativo en el campo total de lo inteligible. Puede nombrar algo de cierto modo solo a condición de que acalle algo, también de cierto modo. En el lenguaje del hábito yace —silenciada justamente— una dimensión de sentido de lo real que, como matiz, es decisiva para la comprensión del valor de la existencia. En virtud de su función encubridora propongo llamar a esta modalidad del silencio, silencio de la oclusión.

Pero hay, además, decía yo, otro silencio. Un segundo silencio. Es aquel al que arriba el poema: el silencio donde desemboca. Se trata, en este caso, de un silencio que el poema contribuye a preservar como presencia. Es el silencio que sin duda lo nutre y que, a la vez, él mismo alienta y promueve. Ese en el que la vivencia del misterio —que no es otra que la de lo real soportado como imponderabilidad última— sustrae al hombre del suelo petrificado de lo obvio: lo libera. Se trata, por lo tanto, de otro silencio que el de la oclusión. De otra calidad de silencio que aquel que precede al poema y lo hostiliza. Es, ahora, el silencio de la significación excedida que, con su irreductible complejidad, desvela y fuerza a la vigilia sin pausa del entendimiento y, al unísono, a su profunda desesperación. Estamos, se diría, ante lo abismal, vale decir ante el

sentido que rebasa el significado y que, por eso, se deja aprehender como presión, como signo incierto, pero no como contenido ni como símbolo bien perfilado. A propósito de él, George Steiner anota en su *Antígonas*:

> Pero cuando es convincente, la presión sentida que ejerce sobre el sentir mortal lo que está fuera de él puede muy bien representar la esencia del pensamiento y de la poesía. Heidegger, que observa esta presión en los textos de Sófocles, de Hölderlin y, por momentos, de Rilke, señala en ellos los vestigios de la presencia, el resplandor crepuscular, del Ser mismo, del núcleo ontológico que es anterior al lenguaje y del cual este toma su validez numinosa, sus poderes de significar mucho más de lo que se puede decir. (4)

Ya no es, según puede verse, el silencio de lo que ha sido forzado a replegarse en la falsa irrelevancia, el silencio de lo que, enmudecido y encubierto, se supone que no inquieta. Estamos, por el contrario, ante el silencio altivo de lo que, sin rehusarnos su contacto, se resiste a dejarse encasillar por los recursos de nuestra lógica usual. Estamos, en suma, ante lo extraordinario, palpable y simultáneamente inasible; tangible y, sin embargo, informe.

Es, pues, a causa de su intensa función reveladora que propongo llamar a esta modalidad del silencio, silencio de la epifanía. Y muy cerca de esta noción de epifanía, creo yo, se encuentra Octavio Paz cuando en su *Teatro de signos* considera que:

> Si el lenguaje es la forma más perfecta de la comunicación, la perfección del lenguaje no puede ser sino erótica e incluye a la muerte y al silencio: al fracaso del lenguaje… ¿El fracaso? El silencio no es el fracaso sino el acabamiento, la culminación del lenguaje. (5)

Por ello, en sentido estricto y a diferencia del silencio de la oclusión, el silencio de la epifanía no debe entenderse como una trama de significados convencionales. No es un lenguaje. No constituye un recorte interpretativo en el campo de lo inteligible. En él nada se encuentra acallado porque, en rigor, con él nada particular quiere decirse. Como nada particular acalla, el silencio de

la epifanía sitúa al hombre ante la totalidad indivisible que como tal silencio encarna. Totalidad que, en consecuencia, irrumpe en ese silencio e irrumpe, ciertamente, como lo que es: lo inviable para el habla como objeto de aprehensión directa. No por ello, sin embargo, el silencio de la epifanía deja de insinuar su realidad en ciertas formas de la palabra. Una de las formas aptas para el abordaje privilegiado del peso de esa insinuación sobre la existencia es, por cierto, la poesía. El silencio de la epifanía se me manifiesta cuando mi entrega a la propuesta del poema —ya sea como autor, ya como lector— alcanza su cenit. Entonces callo. Pero callo como quien corona y no como quien claudica. Este silencio es fruto de la palabra plena, hijo de su despliegue extremo, de la conquista apasionada de su agotamiento. Por eso, como tal, ya no es palabra. Sí es palabra, en cambio, el silencio de la oclusión. Palabra encubierta, palabra denegada, enunciación posible pero eludida, como se dijo, por el miedo, el hábito o el prejuicio. Y de ese silencio, invariablemente, se aparta la poesía. «Pues la belleza —como enseña Rilke— es aquel grado de lo terrible que todavía podemos soportar.» (6)

¿Cómo sobreviene este distanciamiento? ¿Cómo puede el hombre romper con el mutismo que implica la obviedad; con la palabra que se concibe preñada de sentido inamovible? ¿Qué es, finalmente, lo que nos faculta para ir más allá de ese arraigo en la literalidad, permitiendo que nos sustraigamos a la costumbre, «ese monstruo —según Shakespeare— que devora todo sentimiento»? (7)

La aptitud para romper con el hábito es un don excepcional. Y pareciera apropiado llamar inspiración al derrumbe de ese sometimiento poderoso, casi siempre súbito y siempre liberador.

El término es antiguo y, aun para muchos, venerable. Se lo ha combatido, asimismo, como un vocablo enmascarador mediante el que se pretende subestimar el esfuerzo que demanda al creador la configuración de sus obras.

Con igual decisión se lo asocia con la gracia, con un don a pocos ofertado e imprescindible en el despliegue de toda iniciativa artística.

Creo, por mi parte, que en el marco de una meditación como la propuesta por este ensayo, la inspiración está llamada a cumplir un papel relevante. A él está asociado, para mí, el valor del silencio primordial.

Al igual que el ángel que en la tela de Rembrandt se insinúa a Mateo mediante un susurro revelador, la inspiración habla al oído del poeta. El gesto de extrema discreción con que el ángel se dirige a su oyente absorto, despierta, irresistiblemente, nuestra curiosidad y, de inmediato y ante todo, quisiéramos saber qué le dice. Pero si anhelamos saber qué le dice, cabe preguntarse, en primer término, qué representa aquel que habla. Concentrémonos para ello en la obra de Rembrandt. Data de 1661. Se titula *El evangelista Mateo inspirado por el ángel*. Observemos, ante todo, a Mateo. Se lo ve sumido en una actitud expectante. Suspendido el gesto de escribir, empuña la pluma en su mano derecha. Está en silencio. Inmerso en un silencio concentrado. Se diría que la mano flota sobre el papel, indecisa aún. La mirada y el ceño no disimulan el esfuerzo de discernimiento en el que todo el cuerpo, tenso, erguido, parece comprometerse.

¿A qué presta atención Mateo? A una voz que le llega de afuera. Mientras calla, el evangelista oye concentrado, no lo que de él mismo proviene sino lo que viene hacia él. Su atención no es comprensiva sino aprehensiva. No entiende; atiende. Esta remota necesidad de representar al hombre agraciado por el poder de expresión como alguien expuesto a una fuerza incondicionada, ajena a su poder y voluntad propios, guarda, a mi ver, relación con la sabiduría y no con el prejuicio o la ingenuidad. Fuera del hombre, más allá de las fronteras de su entendimiento, está la nada, lo real irreductible, según Kant, a las facultades interpretativas de nuestra percepción; lo real no homologable al mundo objetivo; aquello que se resiste al entendimiento bajo el nombre de lo indesignable.

En esa medida, al escuchar al ángel, Mateo presta oídos, no a lo inteligible sino a lo ininteligible. No escucha lo que puede comprender sino lo que puede creer —lo inconcebible—. En

consecuencia, al escribir, no transcribirá lo escuchado. Ello no le es posible. El sentido del susurro del ángel es equívoco para la razón. Solo es inequívoca la presencia del ángel: el susurrar, la evidencia de que hay alguien haciéndolo. De qué habla el ángel es cosa que no se sabe ni se sabrá. Pero, para verificar que no se lo sabe, es imperioso que el ángel esté ahí. El efecto de esa presencia es el que se dejará sentir en el papel. Infundiéndole a ese susurro un sentido, Mateo se hará eco de él; traducirá el impacto que sobre su corazón ha tenido ese encuentro excepcional. La suya será una palabra inspirada en la medida en que logre atribuir un sentido a lo que de por sí no puede otorgárselo y sin embargo lo requiere. Concebirá entonces Mateo la intención del ángel, hablará de su propósito. El oír se convierte, así, en la instancia decisiva. El oír, o sea el interpretar; el brindar un valor al inasible murmullo del habla trascendente. Al hacerse eco de la voz del ángel, Mateo no lo repite sino que lo traduce. Al igual que el evangelista, el poeta es aquel que ha sido inspirado, convocado para infundir forma, es decir contenido discernible, a lo irreproducible por él escuchado. Se trata de proyectar en las palabras la insinuación de una presencia inabarcable; de plasmar en un enunciado consecuente la vigorosa vivencia de una cercanía que no admite ser aprehendida más que como misterio. De modo que para poder captar lo que de él mismo proviene (la interpretación), el poeta, al igual que el evangelista, deberá, ante todo, abrirse a lo que viene hacia él sin ser él mismo: la inspiración, la extrema alteridad. Crear será, pues, extraer de la nada; obrar en consonancia con la experiencia que de la nada se ha tenido. Pero la nada, como se dijo, lejos de ser ausencia o vacío, es radical alteridad, la de aquello que no se subordina a la condición de objeto y que, por eso, logra hacer sentir el influjo absorbente de su proyección sobre el hombre, revelándose ante él como el contacto con lo trascendente más alto y más hondo que le haya sido dado tener.

Puede, en consecuencia, sostenerse que lo que al poeta convoca en términos de inspiración no es nunca un discurso conformado de antemano ni un mensaje explícito. Precisamente porque no lo es, el

poeta no lo comprende. Se trata, más bien, de una voz, la de un mensajero que se hace oír, antes que de un enunciado que se deja captar. Esa voz constituye un llamado; ella solicita la atención sobre su presencia; desvía la atención hacia sí, la atrae. La insinuante voz del ángel arrebata a Mateo, así como al poeta lo arrebata el susurro de la musa. El apóstol y el poeta son seres ganados, arrancados a su sitio usual de comprensión, por el impacto, ya no de un nuevo significado (puesto que este solo sobrevendrá más tarde bajo la forma de su obra), sino de una presencia luminosa e inesperada —la de lo real exceptuado de su yugo a lo previsible—. El hechizo de esa instancia inédita se deja sentir sin que su contenido se llegue a cristalizar. Este impacto disloca al hombre que lo protagoniza. Pero en la misma medida en que lo disloca, lo vuelve a situar. Lo reimplanta, aunque ahora en tierra incógnita. Poeta es, primeramente, no quien sabe emplear el idioma, sino aquel que se muestra apto para desembarazarse del uso corriente del idioma. Porque si es indiscutible que el poeta da prueba de idoneidad mediante su elocuencia, no menos lo es el hecho de que esta solo puede desplegarse si se nutre donde no impera el entendimiento generalizado de las cosas. Y allí donde lo convencional ya no prevalece, el silencio hace oír los pasos que denuncian su cercanía, la contundencia del misterio, su vivacidad, el magnetismo de un sentido que, dejándose rozar como alusión, franquea el acceso a la vivencia de su enigma.

El lenguaje de cada poeta no es sino la personal versión de los contenidos impuestos por el creador a esa imponderabilidad intensamente oída. La obra de cada poeta remite al destino corrido por la presencia de lo esencialmente indiscernible —el silencio extremo de lo real— en las manos laboriosas de su intérprete. El poema, pues, constituye la formalización del valor y el alcance atribuidos a la irrupción de lo indescifrable o incógnito en el marco de lo que, hasta ese momento, solo parecía previsible. Por eso creo que la inspiración no dicta sino que quebranta un dictado: obstruye, interrumpe, sobresalta y disloca el discurrir de la acepción convencional, del significado impuesto.

En la aprehensión del asombro lograda por los antiguos griegos palpita la intención que aquí se reconoce a la inspiración. En los intersticios del habla consensual, la mirada del poeta, embargada por la inspiración, encuentra su condición propicia. En sentido estricto, el ángel no se pronuncia para que entendamos literalmente lo que nos dice, sino para que advirtamos que algo nos quiere decir. El ángel es metáfora, desplazamiento. Verificamos que nos interpela. Advertimos que ha venido a decir pero no qué ha venido a decir. Crea, pues, quien adjudica una forma poéticamente plausible a esa materia inexpugnable —silenciosa— a la que aquí remito al referirme a la presencia de la musa. Y toda forma poéticamente consumada lo está porque ha sabido brindar a las palabras lo que es inherente a la irrupción del ángel: la fuerza de una presencia dotada de fundamento que no se inscribe, sin embargo, en el cauce habitual de los significados; capaz de caracterizar pero reacia a definir; connotativa antes que denotativa.

Hablo de la orilla del mundo que ha escapado al espejismo de la determinación; de ese otro rostro del paisaje que mediante la imprecisión de sus rasgos denuncia la unilateralidad de sus facciones tercamente familiares e insinúa una alteridad posible, una incógnita esencial.

Ese murmullo mediante el cual la musa se pronuncia depura la sensibilidad, la sume en un estado de incomparable disposición perceptiva y, mediado por él, ha de brotar, como su fruto más preciado, el pronunciamiento poético propiamente dicho. Por obra de la escritura construida como expresión personal, la enigmática presencia de la musa se convierte en significado, es decir en símbolo del vínculo que con ella ha entablado el poeta. La escritura es coyuntura, sitio de convergencia. Punto de encuentro entre el arrebatamiento que libera y la comprensión que organiza: metáfora. Y si en el instante de la inspiración se deja oír el silencio primordial, en las horas de trabajo se manifiesta el destino corrido, en términos de interpretación creadora, por este pronunciamiento en sí mismo inconcebible.

Hay que subrayarlo: el poeta jamás nos dirá qué ha oído. Y el

silencio extremo se prolongará en sus palabras como eco de un encuentro decisivo. Se trata, en fin, de acercarnos, como recuerda Rilke, «a algún lugar de las fronteras de nuestra existencia». Allí ha de «rozarnos con su sufrimiento ese silencio más grande que todo». (8)

¿Bastará un único vocablo —«inspiración»— para expresar esa prodigiosa transgresión espiritual que, al menos de manera transitoria, fija un término a los vínculos rutinarios que entablamos con los seres y las cosas? Acaso esa transgresión sea posible en virtud del mismo poder que impulsa al hombre a recaer, periódicamente, en la costumbre. Y es que tampoco de la costumbre el hombre se aparta para siempre puesto que ello equivaldría al logro de un ideal filosófico irrealizable: el de vivir sin supuestos.

Yendo y viniendo del silencio de la oclusión al de la epifanía, la existencia pareciera insinuar que no entronca por entero ni en uno ni en otro, sino siempre y alternativamente en ambos. Y es que en los dos movimientos anida una misma intolerancia básica: el rechazo a lo estático, la repugnancia humana a lo inmutable. Pero claro: una cosa es lo inmutable presuntuosamente entendido como definitiva transparencia de sentido, y otra lo inmutable soportado como inviabilidad última de sentido. Lo siempre incomprensible puede, pues, por un lado, incitar al pronunciamiento literario. Su efecto, como se advierte, es en este caso paradojal. Desde el contacto con lo indecible se rebota hacia la palabra que intenta reflejar y preservar el efecto de ese encuentro. Poeta es aquel que sabe iluminar líricamente ese efecto en su escritura. «La poesía —recuerda Guillermo Macci— no consiste en formular de modo ornamentado lo que sería posible decir llanamente, sino en otorgar la palabra a lo que se sustrae a ella.» (9)

Pero, además, lo siempre incomprensible puede incitar al encubrimiento. Desde el contacto con lo incomprensible se rebota, también, hacia la palabra que no intenta preservar el efecto de ese encuentro. Hablo ahora de la palabra evasiva. De la que se empeña en enajenar el lenguaje de lo profundamente vivido. De la que brota para alentar el olvido. De la que, al ser escrita, aspira a sepultar, en

la ilusión del acoplamiento acabado entre palabra y mundo, la intuición de un semblante de lo real inflexible ante los desvelos predicativos.

La doble posibilidad señalada —silencio de la oclusión, silencio de la epifanía— remite a la libertad del hombre. El hombre es libre en tanto aquel que infunde una forma simbólica posible a lo imposible de ser literalmente formalizado. Y, en este aspecto, la palabra prescindente no es menos reveladora que la palabra poética. Las dos —y no solo una de ellas— implican la libertad humana. La diferencia radica en que en la palabra poética el hombre se hace cargo de la experiencia fronteriza de la existencia, mientras que en la prescindente, no. Remitiendo a la primera, Sartre ha dicho: «El estilo es el silencio de lo escrito, el silencio en el discurso, la meta imaginaria y secreta de la palabra escrita». (10)

Insistiré entonces: uno es el silencio sostenido por el poema; otro, el silencio que se opone a la constitución del poema. En este, la palabra aún no ha alcanzado ni mucho menos la plenitud de sus posibilidades ni, por lo tanto, su linde. En aquel, las ha extenuado. Acierta, por eso, Marc de Smedt, cuando concluye que «Toda la fuerza de una obra consiste en lo que el escritor sabe sugerir de innombrable». (11)

Reconozcamos empero que suele ser escasa nuestra aptitud para soportar el silencio propuesto por el poema; es decir, el silencio generado por el contacto con lo real incógnito. Nuestra tolerancia a tanto es poca. Por ello es que el silencio al que se accede mediante el poema suele ser rápidamente transfigurado —reducido, cabría decir— en ese otro silencio, el de la oclusión, en el que la sensibilidad habitaba antes de que la inspiración irrumpiera. Señalo, a propósito, que la crítica literaria rara vez es otra cosa que un intento de inscribir el texto poético en el campo de lo explicable, o sea de lo susceptible de ser manipulado por el concepto. Por eso, en el caso de la crítica, se trata, casi siempre, de una de las manifestaciones del lenguaje del repliegue hacia el silencio contra el que se alza el poema. Cuando no es así, la crítica es, en sí misma, un lenguaje potenciador, proveedor y custodio del silencio de la

epifanía hacia el que tiende el poema. Y donde tal cosa ocurre, también se hace necesario emerger de ella, de la crítica, para buscar amparo en modalidades convencionales de expresión o, lo que es igual, en el silencio concebido como forma de encubrimiento de la esencial imponderabilidad de lo real. Los verdaderos críticos suelen ser, sin embargo, tan infrecuentes como los verdaderos poetas.

De muchos modos he tratado de señalarlo: hay en el hombre una primaria necesidad de rehuir la desnudez ontológica a la que el poema, irremediablemente, lo arroja y en la que su identidad, finalmente, arraiga. Si bien el hombre no puede, en consecuencia, dejar de estar expuesto, ocasionalmente, a esa intemperie ontológica, tampoco puede dejar de impugnarla, de rechazarla, de rebelarse contra su predominio. Acaso porque, accediendo a su propia inasibilidad básica, tal como esta se pone de manifiesto en el silencio de la epifanía, se siente sumido en un desasosiego extremo, intolerable. Estima entonces que, replegándose, eludiéndose, podrá ponerse, de una vez por todas, a cubierto de esa enceguecedora denuncia de su más íntima indefensión.

El descrédito que la poesía padece a partir de la segunda mitad del siglo XX no es ajeno al hechizo ejercido por semejante presunción. «La voluntad de dominio», en nuestro tiempo, ha llegado tan lejos y es aún tan autosuficiente que no debe sorprender el hecho de que todavía se muestre poco vulnerable a su propia fragilidad e insensible, por el momento, a sus propias contradicciones. Sin embargo, el efecto devastador de la cultura tecnocrática terminará por golpear a sus promotores. Puede que, entonces, el hombre recupere una sensibilidad más honda y consecuente con su misma complejidad. Se advertirá, cuando ello ocurra, que la poesía no ha dejado de ocupar, en ningún momento, el sitio que, desde siempre, fue suyo: el que la induce a enfrentar al hombre a su carencia de imagen.

Con el retorno desde el silencio de la epifanía al de la oclusión, se cubre el tramo final del circuito recorrido por el poema: la trayectoria que va desde el silencio que, mediante la hegemonía de la costumbre, nos resguarda del mundo entendido como

incertidumbre infranqueable, al silencio, temido y cautivante, del mundo ofrendado como lo extraño por antonomasia a través de la metáfora.

Queda, entonces, suficientemente acentuado: el lenguaje poético, más que una de estas dos manifestaciones de lo real, conforma el espacio transicional, da voz al instante del pasaje desde el silencio de la oclusión al silencio de la epifanía; silencio extremo, este, que, inevitablemente, terminará por diluirse en el silencio de la oclusión para renacer luego de sus propias cenizas y volver después a precipitarse en él, conformando así un ciclo de alternancias infinitas. Cabe, por eso, reconocer que, el de la poesía, es uno de los ámbitos donde el hombre logra la palabra que mejor le cuadra como ser transitivo.

A su modo, el poema plasma la huella del hombre errante, deambulando sin pausa en pos y a merced de lo real. Justamente, si el tránsito de un silencio a otro sobreviene, es porque el hombre no parece capaz de afincar su idiosincrasia en ningún extremo —sea este el del silencio de la oclusión, sea el del silencio de la epifanía.

> Todo hace creer —*estima André Breton*— que hay un momento del espíritu en que la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, el pasado y el futuro, lo comunicable y lo incomunicable, lo alto y lo bajo, dejan de percibirse contradictoriamente. (12)

Este es el momento en el que el espíritu accede a su mejor complejidad.

Sin duda, sustancializarse en lo inequívoco es el sueño del hombre. Pero es también su pesadilla.

---

3. Enrique Revol, *Literatura inglesa del siglo* XX*,* Buenos Aires, Columba, 1973, pág. 174.

4. George Steiner, *Antígonas,* Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 179.

5. Octavio Paz, *Teatro de signos,* Caracas, Fundamentos, 1974, sin numeración de páginas.

6. Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino,* Buenos Aires, Weimar Ediciones,

1984, pág. 83.

7. William Shakespeare, *Hamlet,* Acto II, Escena IV, *Obras completas,* Madrid, Aguilar, 1951, pág. 1376.

8. Rainer Maria Rilke, *Lettres à un jeune poète,* Buenos Aires, János Peter Kramer Éditeur, 1945, pág. 89.

9. Guillermo Macci, «En torno a la poesía», Suplemento Cultura y Nación, *Clarín,* Buenos Aires, jueves 6 de octubre, 1983.

10. Jean-Paul Sartre, citado por Marc de Smedt en su *Éloge du silence*, París, Albin Michel, 1986, pág. 127.

11. Marc de Smedt, ob. cit., pág. 127.

12. André Breton, *Los manifiestos del surrealismo,* Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1965, pág. 31.

# El silencio amoroso

Hay una palabra que nada puede decirnos del amor. De lo que el amor implica como éxtasis y disolución del yo en lo insondable. Esa palabra inerme es la del hombre que se entiende a sí mismo como sujeto, es decir, como ser primordialmente racional. Es también esa palabra —y solo esa palabra— la que logra reflejar, del modo más vívido, la impotencia del sujeto para aprehender a la amada, es decir para abarcarla. La que mejor expresa, entonces, el sufrimiento impuesto al hombre por esa imposibilidad de totalizar a la amada en una idea, así como su desesperación por escapar al agobio iluminador de lo inclasificable.

Desde la orilla de su indigencia sin remedio, el sujeto repite, implorante, el nombre de la amada —clave simbólica de la totalidad que se anhela apresar—. Justamente, la tenaz repetición de ese nombre trata de cumplir, en relación con lo que hay de inefable en la experiencia amorosa, una función compensatoria: manifiesta la necesidad de llegar hasta donde la comprensión racional no sabe hacerlo. No hay para la amada inscripción en un código inteligible. El sentido común empero no puede admitir su insuficiencia. Prefiere descalificar todo aquello que lo supera. Gabriel Marcel anota en su *Diario* el 2 de diciembre de 1919:

> El sentido común no admite que aquel a quien amo sea efectivamente tocado por mi amor, a menos que ello sea, hablando con propiedad, comunicado (por signos). […] Pero no es para nada seguro que el sentido común tenga razón. Y aquí está toda la

> concepción subjetivada del amor de la cual habría que revisar los principios. Generalmente se razona de la manera siguiente: El ser que amas es diferente del ser verdadero, por lo tanto el amor no atañe al ser propiamente dicho, no hay en él nada de ontológico. Pero todo lo que tenemos derecho a afirmar es que sobre el amor propiamente dicho, que no es nunca asimilable a un juicio, se levanta una construcción intelectual que quizá sea enteramente falsa. […] Me ubico como alguien exterior al amante y al amado; observo su relación desde afuera; se me aparecen como radicalmente separados; ¿pero esto no se deberá a que no puedo pensar verdaderamente este amor si no soy partícipe en él? Él no me corresponde si de alguna manera no se convierte en mi propio amor. (13)

La amada encarna, para el amante, ese otro que es silencio primordial; que es sentido irreductible a un significado. Y lo encarna al estar investida con los atributos del deseo. Porque para poder ser constantemente aquella que se anhela poseer —la deseada —, debe dejar de ser aquella que se puede poseer. La expresión castellana «te quiero» lo traduce eficazmente: homologa la amada a ese otro a cuya obtención se aspira, inscribiéndola con ello y para siempre en el lugar de lo inalcanzable.

Solo lo no deseado resulta plenamente inteligible. Solo lo no deseado puede ser enteramente aprehendido. Y logra ser aprehendido en virtud de la condición objetiva que pasa a revestir.

> Queda claro —*apunta Marcel en 1914*— que más allá de la reflexión ya no hay más lugar para eso que podemos llamar verdadero; y en consecuencia la expresión de conocimiento aplicada al amor es aquí errónea, ya que un conocimiento debe ser pensado como refiriéndose a una verdad. […] El amor no se dirige por lo tanto a eso que el amado es en sí, si por en sí entendemos una esencia. Todo lo contrario. El amor atañe a lo que está más allá de la esencia. […] El amor, en este sentido, va más allá de todo juicio posible, puesto que el juicio no atañe sino a la esencia; y el amor es la negación misma de la esencia. (14)

En consecuencia, tras la intensidad abrumadora del silencio

amoroso, tras el egreso del hombre de ese ámbito transfigurador donde dejando de ser sujeto pasa a ser amante y amado, las palabras que articula se desintegran, como restos dispersos de un naufragio, en el vaivén de su propia reiteración, balbuceo apasionado del que quiere decir lo literalmente imposible. «Ella: —acota Arnoldo Liberman— desmoronamiento de la frontera.» (15)

La auténtica elocuencia del silencio amoroso se despliega en las afueras de la conciencia subjetiva, en el seno de la gestualidad corporal; en la caricia lenta que traza su itinerario, en el fervor de un beso, en el arrebatamiento de un abrazo, en el vértigo de la penetración, en el ascenso del goce y en la arrolladora disolución del orgasmo.

Ahora los amantes se contemplan. Están de regreso. Provienen de lo insondable. Se han perdido en el anónimo resplandor del éxtasis. Han ido más allá de lo que cada uno de ellos es como sujeto, más allá, entonces, de sí mismos. De regreso, se miran uno al otro. Saben que han vuelto desde lo indescifrable. La gratitud recíproca los envuelve tanto como la extenuante plenitud sembrada por la intensidad compartida. Se han desconocido y buscan, ahora, asidero en la dócil transparencia del nombre familiar, en el reconocimiento visual y táctil de las formas del cuerpo del otro, momentáneamente despojadas del hechizo subyugante que les imprime el deseo. Ellos reposan, una vez más, en lo conocido. Son, nuevamente, un hombre y una mujer.

Esta reinscripción en el horizonte de la subjetividad redunda, según Freud, en una desvalorización erótica relativa y mutua de los amantes. «En el amor compartido —señala—, cada satisfacción sexual es seguida por una disminución de la superestimación del objeto.» (16) Del mismo modo que el acoso del deseo disuelve la palabra como recurso suficiente de comprensión y expresión, así el orgasmo disuelve momentáneamente el deseo para que el sujeto pueda recuperarse. No olvidemos, sin embargo, que para Freud no hay más estructura vincular que la que enlaza a sujetos y objetos. Para él, en consecuencia, la dimensión más honda y más alta que el otro puede alcanzar es la de objeto superestimado, nunca la de una

otredad plena en el sentido en que aquí se la propone. Es que amar implica atreverse a soportar una presencia en lo que tiene de indescifrable; a soportar lo indescifrable en lo que tiene de revelador; a soportar lo revelador en lo que tiene de agobiante. Porque en el valor asumido por la amada para el amante hace acto de presencia el silencio primordial. Ella es el fulgor de la extrema alteridad resplandeciendo en lo que tiene de indoblegable. A la absoluta alteridad la llama Rilke «lo abierto»:

> *Cuando niño,*
> *alguien se pierde allí en el silencio y es sacudido bruscamente.*
> *O tal otro se muere y es entonces.*
> *Porque cerca de la muerte ya no se ve más la muerte,*
> *y se mira absorto hacia afuera, quizá con esa gran mirada del animal.*
> (17)

La alteridad es ambigua con nosotros. Nos acoge pero también nos aparta. No es ni puede ser nuestra morada definitiva. Hacia ella, empero, tendemos en el amor. El 14 de mayo de 1904, en una carta que le escribe desde Roma, Rilke le recuerda a Franz Kappus: «Amar no es nada que signifique consumirse, entregarse y unirse a otro; […] (amar) es, en el individuo, una grande, inmodesta exigencia, algo que lo elige y lo llama al infinito». (18)

La prodigiosa vitalidad infundida al otro por el amor proviene del aliento ontológico que, misteriosamente, logra despertar ese otro en quien lo ama. Esa mujer que me fascina me extraña de mí mismo. Su estatuto en mi vida rebasa todo empeño en comprenderla. Nadie más distante para mí que este ser que me resulta entrañable como ninguno. Nada más alejado de mis facultades descriptivas que ese semblante que, para mí, es pura intimidad. La amada, la inasible, la siempre insuficiente y siempre inaugural, inscripta en el alba de todos los instantes, allí donde el tiempo no es aún sucesión sino eternidad, caótica intensidad antes que orden apacible y, sin embargo y a la vez, floración de una armonía que deslumbra y abruma, conmueve y desconcierta. Por ello, el amor es ese suelo de sentido exento de significación donde

la palabra, perdiendo su habitual hegemonía, se vuelve subsidiaria del cuerpo y se disuelve en el vértigo del goce hecha murmullo y gemido, para perderse, finalmente, como un sueño en el remolino de la vigilia que retorna.

La palabra emanada del silencio amoroso se subordina a la gama íntegra del léxico gestual. La palabra del silencio desamorado, en cambio, aspira a usurpar a la voz del cuerpo su protagonismo y a reducir el horizonte del sentido al orden exclusivo de lo subjetivamente inteligible. Es esta palabra de intención monopólica y excluyente la que, en el territorio amoroso, pierde primacía y, con ella la subjetividad interesada en agotar en sus contenidos el ser íntegro del hombre. En el amor, esta palabra posesiva se evapora. Se repliega y quebranta en la medida misma en que su origen y su meta son la relación de poder con el mundo. Ella decide adueñarse del amor objetivándolo, pero es ajena a la índole del silencio primordial y este la impugna y la desbarata, frustrando su intención.

Por el contrario, la palabra que proviene de la inmersión en el silencio amoroso, emerge cargada con su fosforescencia. Es residuo de una plenitud sin nombre; de un encuentro que ha rebasado la realidad fragmentaria de dos identidades subjetivas en el impulso integrador de la existencia amorosa. Estela del erotismo, esa palabra prolonga como una sombra el eco de una intensidad indescifrable. A diferencia de la palabra desamorada, la palabra amorosa no es la del sujeto en sentido estricto sino la de la existencia que, en el despliegue del sentimiento erótico, ha dejado atrás las fronteras del yo, ha trascendido. Es, en suma, la palabra que trae, hasta la orilla de lo enunciable, la impronta de la experiencia infrecuente, el sello de lo indecible. Esa palabra no conforma un discurso; solo es un retazo, tenue atisbo verbal que los labios articulan con el ardor extenuante con que una plegaria busca su cauce en la voz. En ella queda inscripta la huella del silencio amoroso, de la libertad sustantiva vivida en brazos de aquella en quien, perdiéndonos, pudimos encontrarnos.

¿Bella? Él no sabría «probar» que lo es. Más aún: poco o nada le

importa demostrarlo. Todo lo que objetivamente ella pueda significar es, precisamente, lo que él, como amante, ha superado. La certeza de su hermosura la encuentra él en la innegable transfiguración que ha sufrido su propia persona por obra de la irrupción de esa mujer en su vida. Está, pues, lejos de todo proselitismo a favor de su encanto. Lo celebra, lo soporta, lo padece y lo goza en el ámbito de la más estricta intimidad. Otros podrán verificarlo tal vez, pero ni aun así accederán al escenario del milagro, a menos que ellos mismos, por el efecto transformador de una experiencia equivalente, reciban la luz de ese universo. Entonces se sabrá que ella no es una mujer en la acepción convencional. Ella es el infinito, una presencia mayor, más radical y más alta: lo ignoto que alberga y expulsa a la vez. Insinuación conmovedora del extremo silencio del que su nombre no es sino el umbral, pórtico abierto a lo insondable. De ese insondable cuya manifestación con tanto vigor ella connota y que embarga al amante cada vez que la ve, cada vez que la evoca; que lo consume cada vez que la oye, que lo atraviesa cada vez que la toca y la toma y trata inútilmente de retenerla con la misma desesperación con que se manotea lo intangible.

Sí, el amor es el fracaso de toda ilusión posesiva. Ella lo ha despertado, ha abierto de par en par su corazón al fundamento indescriptible de su existencia y, al hacerlo, ha puesto al desnudo el horizonte de silencio donde naufraga el lenguaje.

El amor convoca al imponderable que básicamente somos mediante la aceptación del imponderable que nos enamora. El amor responde a una mirada más radical que la de nuestra conciencia subjetiva y se decide por una persona más fundamental que la de nuestras predilecciones voluntarias.

> El sumo error, desde el renacimiento hasta nuestros días —*propone José Ortega y Gasset en 1927*— fue creer, con Descartes, que vivimos de nuestra conciencia, de aquella breve porción de nuestro ser que vemos claramente y en que nuestra voluntad opera. Decir que el hombre es racional y libre me parece una expresión muy próxima a ser falsa. Porque, en efecto, poseemos razón y libertad; pero ambas

> potencias forman una tenue película que envuelve el volumen de nuestro ser, cuyo interior no es ni racional ni libre. (19)

El amor es, para Ortega y Gasset, siembra de esa interioridad oscura. «Es el amor —señala— un ímpetu que emerge de lo más subterráneo de nuestra persona, y al llegar al haz visible de la vida arrastra en aluvión algas y conchas del abismo interior.» (20)

¿Cabría admitir entonces que el amor remite a una dimensión irracional de la persona? No diría yo irracional sino, con Waldo Frank, prerracional, en aquel sentido en que, asociado a lo trascendental, el término perfila esa acepción cordial que Pascal supo reconocerle.

Se dice más de lo que se sabe cuando se reconoce que el amor es una pasión. En el amor entendido como fatalidad no habla la presunta libertad del sujeto que somos sino nuestra sujeción a un destino. Ese destino se manifiesta pero no se devela. No pierde, al traslucirse, su rango enigmático. No vulnera con su despliegue la impronta misteriosa de su idiosincrasia. Ejerce su poder sin entregar el secreto de su aliento prodigioso. Lo que en el amor hay de fatalidad es lo que guarda de silencioso e irreductible. Como dice Marcel: «No lo subordino a mí, sino que yo me subordino a él». (21) Al ser irreductible a la comprensión subjetiva e incontrolable para la voluntad, el amor se presta a ser caracterizado como la manifestación visible del ser invisible que fundamentalmente somos. Nos enamoramos de quien convoca a la superficie nuestro hondo ser invisible. Nos enamoramos de quien nos arranca a la subjetividad para ofrendarnos una experiencia más sustantiva de nosotros mismos. Al identificar a aquella que nos cautiva, descubrimos nuestro fondo impalpable, lo abismal que nos alberga y que albergamos. Es que nos enamoramos de quien responde a lo que profundamente somos. Y responde llamándonos a su lado. No debe empero suponerse que el de los amantes es un encuentro dialógico por oposición a lo que de monológico —o sea de desatención recíproca— hay entre sujeto y objeto. Es fundada, a mi ver, la impresión de Alain Finkielkraut cuando entiende que

> no hay comunicación erótica; en cambio, lo que el deseo descubre y lo que anima hasta el éxtasis es la indomeñable proximidad del otro: desnuda, ofrecida, en éxtasis, la mujer amada se hurta más que nunca a nuestra relación. Aquí no hay ninguna escapatoria; en ella nada me distrae de su alteridad. El goce más desmedido consiste en no aferrarse a nada, en acercarse interminablemente a aquello que está fuera de nuestro alcance, en solicitar, en buscar, en explorar una carne inaccesible y no en vencer (en una dichosa confusión) la fatalidad de la distancia. (22)

¿Qué es, pues, estar ante la amada sino estar ante el silencio primordial que nos constituye? También ella, igual que el amante, es invisible. Lo he reiterado: no se trata de un objeto; tampoco de un sujeto. Los ojos que se percatan de su presencia no son los que recorren con fluidez el mundo de lo cercano y habitual. La amada no es un paisaje que prevemos sino una realidad que nos sorprende, nos cautiva y nos atormenta. El 23 de febrero de 1920 recuerda Marcel:

> Me ha sucedido a menudo, sobre todo en música, contraponer la obra que me agrada de inmediato porque se inscribe en ciertos marcos o esquemas preparados de antemano (reminiscencias), a aquella que habrá de gustarme solamente más tarde, pero mucho más profundamente, porque me obliga a inventarle categorías nuevas: ella ejerce sobre mí su autoridad, se convierte en un centro que me impone un reordenamiento de mí mismo. Ahí está todo el misterio de la conversión. En el origen del amor hay una experiencia análoga; una *x* que por el momento no califico me impone una suerte de descalificación previa de mí mismo, y es por ello que amar es, en cierto sentido, sufrir inevitablemente. (23)

El yo del amante se ve anonadado. Pero también se ve anonadado el yo de la amada. Estrictamente hablando, la amada no está allí si por estar allí se entiende el haberse develado como un todo. A los ojos del amante, la amada solo se brinda en plural: segmentos, indicios, trozos esparcidos de una totalidad subyugante pero indiscernible. Ella es siempre lo otro de cuanto él pueda decir. El amante, «si es sincero, llamará belleza a menudos rasgos sueltos,

distantes entre sí: el color de la pupila, la comisura de los labios, el timbre de la voz». Y a lo que acaba de decir, añade Ortega: «La gracia expresiva de un cierto modo de ser, no la corrección o la perfección plásticas, es, a mi juicio, el objeto que eficazmente provoca el amor». (24) Justamente, lo inexplicable vivenciado como foco de atracción ejercida por la amada es el fundamento convocante de esos rasgos siempre incompletos. Su hechizo irresistible pone al descubierto la adscripción del amante a un mandato mayor que el de los imperativos de la subjetividad, para la cual —como ya se ha señalado— solo es real lo que tiene significado. El *Credo quia absurdum* de Tertuliano bien podría ser el lema de los amantes. El amor no elige sino que comprueba su disposición preestablecida a optar por quien lo hace. Creo que es en este punto donde muestra su endeblez la interpretación que sobre el amor elabora Schopenhauer. (25) Él concibe al hombre enamorado como juguete de ciegos designios de la Naturaleza. Es —nos propone— simple mediación para el cumplimiento de un mandato impersonal: el de la reproducción de la especie. Desde esta perspectiva, el amor pasa a ser, necesariamente, una ficción y, como tal, mera apariencia. Schopenhauer confunde la vida instintiva con esa instancia que pondría al descubierto la consistencia puramente ficticia del amante. El amor, para Schopenhauer, es pretextual; cebo ofertado por la Naturaleza a la sensibilidad humana a fin de sojuzgarla mejor. No advierte, no quiere advertir, que el hecho de que el amor no sea, en sentido estricto, una experiencia subjetiva no implica que ella sea irreal y que el hombre, en ella, no pase de ser la instancia servil del mandato instintivo. Más allá del cerco subjetivo en que el racionalismo quiere ahogar al hombre está, sin duda, la Naturaleza, pero también está el amor. Schopenhauer no encara seriamente el problema de la singularidad de la experiencia personal: se limita a decretarla irrelevante sin arriesgarse a su comprensión filosófica.

Hegel comete un equívoco similar. Pero a diferencia de Schopenhauer, la irrelevancia filosófica del amor provendría para él de otra vertiente: se trataría de una experiencia puramente

subjetiva, cerradamente personal. Carecería, en consecuencia, de la suficiente «universalidad» como para lograr el necesario estatuto metafísico. Hegel admite que en la elección de la amada se manifiesta «la alta libertad del individuo». Pero no entiende esa elección como una fatalidad que arranca al sujeto de su centro, como un descubrimiento que hace del otro un imponderable que, a su vez, lo fuerza a él mismo a trascenderse como Yo. Todo lo contrario. Hegel estima que se trata de una «elección […] arbitraria y accidental». De modo que para él, en este caso, libertad y arbitrariedad se equivaldrían. Hegel acierta cuando afirma que la elección de la amada es una «preferencia exclusiva y absoluta del corazón». Pero se extravía, a mi juicio, al entender por «corazón» algo que es menos, mucho menos que la razón. Y menos, en su caso, quiere decir tan poco como nada. Por eso, en tanto el amor traduce la máxima libertad de la que es capaz, el sujeto resulta ser, a la vez, expresión de su extrema irrelevancia. Se trata, en suma, de un «sentimiento romántico» al que le falta «el carácter general y absoluto». No es más que

> el sentimiento personal del individuo, quien, en lugar de preocuparse por los grandes intereses de la vida humana, por el bienestar de su familia, del Estado, de su Patria; por los deberes de su posición, por el mantenimiento de su libertad, por la religión, etc., solo está lleno de sí mismo, no espera más que reconocerse en el otro, que hacerle partícipe de su pasión. Por lo tanto, el fondo del amor es el yo y no responde a la naturaleza completa del hombre. (26)

Hegel se ubica, pues, al igual que Schopenhauer, en las antípodas de nuestro planteo. Cree sinceramente que la del amor es, ante todo y por sobre todo, una desbordante experiencia narcisista.

A Kierkegaard, en cambio, se le deben, en este orden, aciertos fecundos. Su concepción de la fe lo faculta para sumergirse de lleno en la rica complejidad de la vivencia amorosa y de su sentido como expresión del silencio primordial. «El amor gusta del silencio», (27) escribe. Y el silencio aquí no es sino lo que escapa al rubro apaciguador de la norma, del bien común, del patrimonio colectivo.

El silencio es el suelo indelegable de la experiencia personal. Experiencia que, dicho sea de paso, no es personal porque pertenezca al hombre sino porque el hombre, cuando la vive, pertenece por entero a ella.

> Mía… ¿Qué significa esta palabra? —*anota Kierkegaard refiriéndose a Cordelia*—. No es mío lo que me pertenece sino aquello a que yo pertenezco. Mi Dios no es el Dios que poseo, sino el Dios que me posee… Y así es también cuando digo mi patria, mi pueblo, mi vocación, mi nostalgia, mi esperanza… (28)

De igual manera, Cordelia «está, en este momento, tan cerca de mí, y sin embargo tan lejos… Se me abandona, pero no es mía». Ni de Kierkegaard, ni tampoco, cabe añadir, de sí misma. Porque la amada está investida de un don que ella no alcanza a reconocer como atributo personal. Sería por ello erróneo suponer que la amada guarda silencio sobre su excepcional naturaleza. La amada nada sabe de sí misma en tanto amada. Ella se siente depositaria de una gracia sin la que tal vez no podría vivir pero que de ningún modo puede explicar. No, ella no hace silencio. Ella es silencio: no aplacará jamás la sed que despierta. Al entregarse, al prestarse al juego ilusorio e imprescindible de la mutua posesión, la amada no hace más que trasladar al escenario de la entrega máxima su inasibilidad fundamental. Al ser la deseada, siempre será un secreto. Pero no, por cierto, un secreto que ella guarda, sino un secreto en el que ella consiste.

Ser silencio transparentado es condición común a todos aquellos que, por obra de la trascendencia amorosa, se ven substraídos al ámbito de la familiaridad semántica en que los inscribe la percepción convencional. Se diría que, mientras no amamos ni se nos ama, el silencio en el que consistimos no es otro que el del acallamiento en que subyace lo fundamental de nuestra idiosincrasia. Es silencio desamorado. Lo que singularmente podríamos llegar a ser —nuestra extrema alteridad— no ha irrumpido aún ante los ojos de nadie ni, en consecuencia, tampoco ante los nuestros. En la identidad ordinaria yace, aletargada, la

identidad extraordinaria. En cambio, cuando por obra de la epifanía amorosa irrumpe nuestro *alter ego* —esa dimensión del ser propio que nos transporta y, a la vez, constituye a los que se aman— pasamos a ser, activamente, silencio primordial, trascendencia desplegada, abierta alteridad. Allí, el sujeto que cada uno de nosotros también es, se desintegra excedido en una intensidad sin nombre.

No diría yo que lo que aquí se produce es una mutación de los contenidos de la identidad subjetiva en contenidos de la identidad metafísica; una metamorfosis del silencio desamorado en silencio amoroso. No me parece tampoco que se trate de un pasaje intencional, de una transición buscada. Creo, más bien —y empleo aquí un término de Kierkegaard—, que se trata de un salto antes que de un cambio. De un salto súbito, impensado, que va de lo ponderable a lo imponderable. Del sujeto que se sabe al hombre que se desconoce. Y es asimismo un salto, un exabrupto, lo que, a mi entender, tiene lugar cuando el silencio amoroso ve su dominio usurpado por el silencio desamorado, y es desplazado por él y vencido. Se trata de una caída que permite advertir que no es «uno mismo» el protagonista del silencio amoroso sino, en todo caso y como ya dije, *alter ego*. «El *Eros* —escribe Emmanuel Levinas— no puede interpretarse como una superestructura que tenga al individuo por base y por sujeto.» (29) Por eso me inclino a pensar que Aristófanes —por lo menos el Aristófanes platónico— no acierta cuando concibe el amor como anhelo de recuperación de la originaria unidad perdida. (30) No se trataría de llegar a ser lo que alguna vez se fue ni a reconquistar una supuesta totalidad primigenia y extraviada. El amor no aspira a la restitución ni a la reparación de un *corpus* escindido. El amor es un acontecimiento esencialmente diaspórico; su vigoroso impulso liberador hace estallar el corset impuesto al alma por la subjetividad y, con ella, rebasa el habla ejercida como lenguaje predicativo. Amar es sorprenderse mudo, en lo mudo, determinado por lo indecible. Otra anotación de Gabriel Marcel, fechada el 23 de febrero de 1920, dice así:

> Reflexionar sobre lo indecible. No es aquello por lo que no hemos encontrado ninguna palabra sino aquello por lo que ninguna palabra puede ser encontrada: lo inconceptualizable. ¿Pero de eso cómo podemos hablar? Tenemos que admitir que a eso no podemos más que hacer alusión. (31)

Al amar, nuestra existencia se ve envuelta y expuesta al influjo del misterio de su propio fundamento, y ello es así por obra del encuentro con el misterio encarnado por ese otro ser, nuestra amada. Aristófanes —en el *Banquete* platónico— considera, en cambio, que el amor aspira a superar lo fragmentario (homologable a la diferenciación) en favor de la unidad plena (homologable a la mismidad). Consumar el amor sería, para él, recuperar una identidad arcaica y extraviada en la cual toda disonancia se desdibuja y desvanece; fortalecimiento ontológico de uno mismo en desmedro del otro, de la igualdad en perjuicio de la diferencia. La propuesta de Aristófanes, en tantos sentidos cautivante, me parece sin embargo inaceptable, precisamente, porque consiente un menoscabo de la especificidad del otro, tanto del ser del amante como del ser de la amada. Vincularse con otro, admitirlo como distinto e irreductible a nosotros, es, para el comediógrafo griego, haber fracasado en el amor. Yo creo, a la inversa, que no se trata de evaporar la diferencia en la unidad sino de rebasar la ficticia unidad del yo sin fisuras en la prodigiosa heteronomía de ese ser transpersonal que irrumpe, en cada uno de nosotros, por obra del amor.

Amamos cuando desconocemos y nos desconocemos; cuando nos sentimos a merced de una alteridad indoblegable; cuando *otro* puede con *uno* pero no porque nos fuerza desde la sujeción y la violencia sino desde el encantamiento. Si alguna finalidad compete al hecho de amar es, seguramente, la de permitirnos ir más allá de la estrechez impuesta por lo que solemos llamar «nosotros mismos»; más allá de la imagen estipulada en la que sin esfuerzo nos reconocemos para abrirnos, así, a esa profunda imponderabilidad usualmente malbaratada por los contenidos excluyentes y convencionales del yo. Al amar, cede el yo a la fuerza disolvente y

liberadora de la identidad más honda. A esa otredad que nos embarga con el peso de su significación inapresable sin perder por eso su rango de silencio invicto. Aun así, inviolable como es, ese silencio se ve acosado sin mengua por la demanda de los propios amantes que no resisten su condición específica y se extravían en un reclamo de mutua posesión imposible. Ese reclamo aflora en la voz del yo que busca sosiego al deseo sin tregua que lo acosa y que le exige trascenderse. Rilke se refiere a este repliegue desde lo intraducible al ámbito de la subjetividad:

> *Los amantes, si no estuviera el otro,*
> *que obstruye la mirada,*
> *están cerca de ello y se asombran…*
> *Como por descuido se les revela tras el otro.*
> *Pero ninguno puede avanzar sobre el otro,*
> *y de nuevo se hace mundo para ambos.*
> *Siempre vueltos a la creación,*
> *vemos en ella solamente el reflejo de lo libre,*
> *oscurecido por nosotros.* (32)

El encuentro amoroso resulta ser, por lo tanto, bifronte: encuentro con lo más cercano, por una parte, y con lo más lejano, por otra; con lo habitual que se nos vuelve extraño; con lo infrecuente que gana inesperada cercanía. En nada ha menguado la intensidad con que, hace más de dos mil años lo supo decir Lucrecio:

> *Y es que el amor espera siempre*
> *que el mismo objeto que encendió la llama*
> *que lo devora, sea capaz de sofocarla.*
> *Pero no es así. Cuanto más poseemos,*
> *más arde nuestro pecho y más se consume.*
>
> […]
>
> *Todo, empero, es inútil, vano esfuerzo,*
> *porque no pueden (los amantes) robar*
> *nada de ese cuerpo,*

*única cosa que en verdad desean:*
*tanta pasión inútil ponen en adherirse*
*a los lazos de Venus, mientras sus miembros*
*parecen confundirse, rendidos por el placer.*

[…]

*Y es que ellos mismos saben que no saben*
*lo que desean y, al mismo tiempo, buscan*
*cómo saciar ese deseo que los consume,*
*sin que puedan hallar remedio*
*para su enfermedad mortal:*
*hasta tal punto ignoran dónde se oculta*
*la secreta herida que los corroe.* (33)

Pero el amante no es solo el que, de súbito, bajo el peso incierto de su ser propio cede su sitio al yo de la subjetividad que busca amparo en lo discernible y en la ilusión posesiva. El amante es también, y de modo eminente, el que se entrega a su destino, el que lo acata con la abnegada resolución de quien cumple un mandato primordial. Es él, en todo caso, ese yo que es el nadie y la nada del silencio primordial. Presencia sin nombre, realidad sin atributos. «Principio extraño», como prefiere decir Levinas.

Leamos lo que sobre el amante escribe Amelia Biagioni:

*Solitario a quien palpo,*
*dios de mi soledad,*
*ven a tientas,*
*no hay nadie en la tierra,*
*nadie más,*
*y no tengo nombre.*

*Vengo de lo absoluto de tus fábulas*
*cuido tu azar y tu silencio,*
*y he visto en tu espalda*
*el rostro que buscas cruzando visiones*
*y he contado tus cabellos.*

*Con todo el amor y la vida*

*yo te conozco,*
*solitario, muchedumbre,*
*y te pregunto*
*quién eres.*

*Hombre mío sin bordes,*
*ven entero, ven hasta la muerte*
*y no más, no hasta la tristeza,*
*ven a tientas,*
*y desde adentro fórmame*
*guitarra sin fin,*
*y lo que arranques,*
*mi hondo sonido de la especie,*
*arrójalo con júbilo*
*a la sombra constante,*
*amor mío, elemento,*
*a la tiniebla original arrójame,*
*así, contigo.* (34)

Es en virtud de su constitución que el silencio amoroso encuentra en la caricia el medio propicio para la manifestación de su mejor elocuencia. La caricia se tiende sobre la amada. En la tersura inigualada de su lento despliegue podemos reconocer que con ella se celebra una presencia sin caer en la enceguecida ilusión posesiva. La caricia es la incomparable voz elemental del silencio amoroso: con ella se acata y exalta lo que hay de inaferrable en la belleza de la amada. Mediante la delicadeza incomparable de su forma, la caricia se desliza sobre la piel sin confundir lo que se brinda al tacto con lo que se puede aprehender. La piel de la amada, bajo el roce del amante, es indicio de lo inefable. Esa piel, así recorrida, reviste el valor de la presencia indiscernible y de la ausencia discernida; de la cercanía inalcanzable y de la distancia acogida. Acariciar es acatar desde la ternura el silencio extremo encarnado por la amada en lo que ese silencio tiene de inexpugnable. Hay sumisión a ese silencio y, porque hay sumisión, el silencio extremo derrama, en el encuentro de la piel y de la mano, la luz de su sentido inabarcable. Acariciamos lo que se

impone como irreductible a la posesión definitiva, así como creemos poseer por entero a la amada en el acoplamiento que pareciera fundirnos a ella. Pero la exaltación del orgasmo nos sumerge en la misma imponderabilidad de la que creíamos y queríamos escapar: el éxtasis es, otra vez, desesperación. El orgasmo corona la inviabilidad semántica de los amantes, los anonada y, en esa medida, constituye la instancia extrema de la trascendencia posible de toda subjetividad en el amor.

> La otra persona —*sostiene Finkielkraut*— no es un objeto del que yo me apropio o una libertad que debo coartar para afirmar la mía; es un ser cuyo modo de ser consiste en no entregarse nunca (a la avidez amorosa, al conocimiento o a la mirada). ¿Qué es hacer el amor? Es languidecer por lo que está muy próximo a uno como si, una vez apartados todos los obstáculos, en el contacto de la piel y en el entrecruzamiento de las epidermis, la otra persona se negara aún a dejarse tomar. (35)

Por ello, «antes que ser violencia o violación, el erotismo es la experiencia de la inviolabilidad del otro». (36) En consonancia plena con esta inviolabilidad del otro procede la caricia.

> La caricia consiste —*según Levinas*— en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma […], en solicitar eso que se oculta como si no fuese aún. Busca, registra. No es una intencionalidad de develamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible. (37)

La caricia recorre, pues, la intangible presencia del sentido superior de las formas de la amada. «En lo carnal de la ternura, el cuerpo deja el orden del ente.» (38) Lo enternecedor, territorio sobre el que la caricia se desplaza, no impone un significado sino solo una presencia: el vigor de una presencia, su magnífico poder. La caricia responde a la convocatoria del silencio primordial. Contesta a lo indecible mediante lo indecible. Estamos, con ello, en el centro de un anonimato decisivo. Al atreverse al amor, un hombre y una mujer han ido más allá de sí mismos. Fichte tiene

razón cuando escribe que el amor nos hace más libres. (39) Acaso porque la mayor libertad que nos está reservada consista en la paradójica conquista de nuestra propia imponderabilidad. Y es en la ofrenda que la amada nos hace de su desnudez donde fulgura lo inconcebible. «Lo esencialmente oculto —dirá Levinas— (que) se arroja a la luz sin llegar a ser significación.» (40) Amada y amante son, en tanto tales, mutuamente inconcebibles. La incesante desesperación con que se buscan y confunden prueba que están fuera del alcance mutuo. Por eso Levinas no vacila en hablar de la virginidad de la amada. No se trata de un contrasentido. Ella, en efecto, no puede ser apresada. ¿Cómo despojarla de lo que no tiene? En el amor, como bien dice Lacan, se da «lo que no se tiene» y se recibe lo que no se puede tomar. La infinita errancia del deseo solo se exalta con la amada en la medida en que, trascendiéndola como objeto, la ha alcanzado como imposible. En ese instante privilegiado, la singularidad sin parangón de la amante se me impone en todo su esplendor. Esplendor que ilumina tanto como enceguece en la medida en que nos ofrenda lo más íntimo como siendo, a la vez, lo más inalcanzable. Es en el amor, y solo en él, cuando más singularmente soy para alguien. Y cuanto más singular alguien me ve, más inconcebible termino por resultarle.

Retomando las palabras de Lacan, Juan Carlos Indart interpreta:

> «Dar lo que no se tiene» […] se trata de una fórmula que supone haber pasado por lo imposible. […] Dicho de otra manera, creo que la definición de Lacan introduce la sutil diferencia que hay entre la imposibilidad de dar y dar la imposibilidad. […] El significante […] es el tipo de cosas que podemos dar. Por eso, en la definición «dar lo que no se tiene», el amor viene a situarse en un plano distinto al del significante, lo que aumenta su enigma. (41)

De modo que el amor aproxima a los que radicalmente separa. Y no solo separa al amante de la amada mediante la excepcional intensidad con que los une. También, como vemos, separa a cada cual de sí mismo. Porque en el amor no puede menos que desconocerse quien reconoce como inefable a aquel a quien ama.

Decir con todo el ser «Te amo» equivale a atreverse a no saber quién lo dice y a acatar la confesión de ese desconocido que nos habita como revelación de la más honda verdad de nosotros mismos.

El amor constituye —como tantas veces se lo ha admitido— la realización fundamental de la existencia. Pero no, como tan ligeramente suele creerse, porque oferte la felicidad por oposición al dolor, sino porque supera las polarizaciones y las antítesis mediante la correspondencia conquistada de los contrarios; correspondencia que es indeclinable tensión vincular y no síntesis apaciguadora en la que esa tensión se pierde. El amor es el triunfo de lo equívoco. Pero

> lo equívoco no se disputa entre dos sentidos de la palabra, sino entre la palabra y la renuncia a la palabra. […] El descubrimiento no produce la luz: lo que descubre no se ofrece como significación y no ilumina ningún horizonte. Lo femenino ofrece un rostro que va más allá del rostro. El rostro de la amada no expresa el secreto que Eros profana […] solo expresa esta negación de expresar. (42)

Al amar, el hombre se sitúa en el misterio de su fundamento. Deja atrás las fronteras del yo para sumergirse en un más allá de todo saberse y poder reconocerse. Y la realidad de esta experiencia es, para quien es abrasado por ella, tan incuestionable en tanto vivencia como inconcebible en tanto idea. Porque el amor conforma la derrota de la palabra como negación del silencio y, a la vez, constituye el triunfo del silencio como manifestación suprema de la elocuencia de lo inexpresable.

---

13. Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, París, Librairie Gallimard, 1949, págs. 217 y 218.

14. Ibídem, pág. 64.

15. Arnoldo Liberman, *La fascinación de la mentira*, Madrid, Altalena, 1987, pág. 154.

16. Sigmund Freud, *Obras completas*, «Psicología de las masas», tomo I, libro

XII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, pág. 1141.

17. Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, VIII, Buenos Aires, Torres Agüero Editor, 1985, págs. 67 y 68. Es sorprendente comprobar lo cerca, por un momento y en este único aspecto, que se encuentra Hegel de Rilke al afirmar: «Esta renuncia de sí mismo para identificarse con otra persona, este abandono, en el cual el sujeto encuentra, sin embargo, la plenitud de su ser, constituye el carácter infinito del amor». Ver *De lo bello y sus formas*, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1969, pág. 202.

18. Rainer Maria Rilke, *Cartas a un joven poeta*, VII carta, Buenos Aires, 1980, pág. 90.

19. José Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, pág. 138.

20. Ídem, pág. 138.

21. Gabriel Marcel, ob. cit., pág. 227.

22. Alain Finkielkraut, *La sabiduría del amor*, Barcelona, Gedisa, 1985, pág. 61.

23. Gabriel Marcel, ob. cit., págs. 227 y 228.

24. José Ortega y Gasset, ob. cit., pág. 147.

25. Arthur Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, Buenos Aires, Malinca Pocket, 1964, en especial págs. 19 a 24.

26. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *De lo bello y sus formas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, págs. 207 y 208.

27. Søren Kierkegaard, *Diario de un seductor*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1951, pág. 115.

28. Ibídem, pág. 137.

29. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito,* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, pág. 279.

30. Platón, *Diálogos*, ver «El banquete», Barcelona, Iberia, 1985, págs. 116 a 120.

31. Gabriel Marcel, ob. cit., pág. 226.

32. Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, págs. 67 y 68.

33. Lucrecio, «La herida oculta», en *Antología de la poesía latina*, selección y traducción de Luis Alberto de Cuenca y Antonio Alvar, Madrid, Alianza Editorial, 1981, págs. 21 a 23.

34. Amelia Biagioni, *El humo,* Buenos Aires, Emecé, 1967, págs. 37 y 38.

35. Alain Finkielkraut, ob. cit., pág. 62.

36. Ídem.

37. Emmanuel Levinas, ob. cit., págs. 267 y 268.

38. Ibídem, pág. 268.

39. Virginia E. López Domínguez, *La concepción fichteana del amor,* Buenos Aires, Sudamericana, 1982, págs. 83 a 92.

40. Emmanuel Levinas, ob. cit., pág. 266.

41. Juan Carlos Indart, *Problemas sobre el amor y el deseo del analista,* Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1989, págs. 55 y 56.

42. Emmanuel Levinas, ob. cit., pág. 271.

# El silencio musical

Lo decisivo no es conocer sino volver a desconocer. Lo desconocido, empero, suele malentenderse. No es lo circunstancialmente ignorado ni lo momentáneamente oscuro. No es tampoco lo insospechado. Es, en cambio, lo infranqueable. Lo inaccesible que, desde siempre y para siempre, se nos impone como tal. Al no ser un objeto, lo desconocido carece de forma y fondo y, sin embargo, su realidad resulta tan contundente como inapresable. El espacio no es su morada y si algo de él allí se encuentra no es más que la huella evanescente de su paso. Su estirpe es otra que la de aquello que puede ser concebido. Otra su dimensión.

Lo imponderable no demanda ni provee un saber; exige, en cambio, consubstanciación. Allí está para que comulguemos con él. Nos induce a hacerlo en la misma medida en que se nos manifiesta, pues su plenitud indescifrada cae sobre el convocado con la contundencia de una fatalidad.

La música nos ofrenda lo desconocido y nos ofrenda a lo desconocido. Y en el espíritu predispuesto de quien sabe ser su oyente, es extrema la vibración de esa ofrenda de la que se es, simultáneamente, materia y destinatario. Ella advierte que lo indecible se presta a ser oído pero no a ser descifrado. Por eso alienta la proclividad a la entrega antes que al juicio. En el músico, tal lucidez receptiva es sabiduría creadora, *scientia bene modulandi*, como supo juzgar San Agustín.

Si el silencio extremo no constituye un contenido sino una singular tensión entre contenidos, su aprehensión musical

equivaldrá, forzosamente, a su recreación. Eco de un eco, la música no designa el silencio: lo prolonga. Se trata de una atmósfera de virtualidad semántica que se agota en su condición de estricta promesa sin desbordarla jamás. Entre la índole de lo no enunciable y la trama musical hay una misteriosa correspondencia. Y si algo manifiesta el acto creador es esa compenetración recíproca entre la naturaleza de esos dos acontecimientos que parecieran nacidos para conjugarse. Ajeno a todo imperativo de conquista y al afán de subordinar y clasificar, el arte de la música no quiere ser sino alusión.

La alusión, en su etimología (*alludure*), remite al juego, a la diversión y aun a la broma. Connota siempre la idea de entablar con alguien o con algo un vínculo lúdico. ¿Y qué es el juego sino representación, convocatoria en escorzo, presentificación indirecta?

Una de las resonancias más antiguas de la palabra juego (*ludus*) retrotrae a la idea de la representación efectuada en honor de una divinidad. Esa ceremonia mayor es, en nuestro caso, la música, rito consagratorio de lo indesignable. Por oposición a la levedad del juego, a su condición lateral y siempre sugestiva, lo serio es irremediablemente literal, necesariamente solemne. Se habla en serio para que lo dicho sea tomado al pie de la letra. Propio de lo serio es ser grave y severo. La alusión no le sienta y la insinuación, para sus fines, resulta insuficiente.

La música alude a lo que siendo hondamente vivenciado como devenir no llega, por eso mismo, a conformarse como significado. La música juega, respeta la naturaleza de aquello que inspira su proceder; acata la imposibilidad de aferrarlo sin que por ello renuncie a entrar en contacto —en íntimo contacto— con lo que se resiste a ser poseído. Queda claro, en consecuencia, que la música no se instala en la alusión porque decline trascenderla e ir más allá, hacia lo efectivamente dicho. Si permanece en la alusión, si se identifica con ella y la reconoce como su propia índole es porque la alusión es el más allá de todo lo que puede ser dicho. «La música, presencia sonora, es, ella misma, una forma de silencio.» (43)

Al igual que en el monoteísmo judío, el hombre en la música

aflora como oyente. En ambos universos, entrar en comunión equivale a oír. Escribe Vladimir Jankélévitch: «Es en la Biblia que la audición, a veces, se anticipa a la visión; que Dios, por momentos, se revela al hombre como Palabra. ¡Escucha, Israel! Porque si nadie vio jamás a Dios, algunos, al menos, pudieron oírlo». (44)

«Tenía noción de que la esencia del universo es musical», anota Murena.

> En el principio fue el Verbo. Dios crea nombrando, con ondas sonoras. En las Upanishads se afirma que quien medite sobre el sonido de la sílaba Om llegará a saberlo todo, porque en ella está todo. Tampoco ignoramos que el primer contacto de un humano con el mundo es la voz de la madre oída en el vientre y que el oído es el último sentido que el agonizante pierde.
> Incluso llegué a descubrir, torpemente y por azar, lo que algunos saben, que no se oye solo por los oídos centrales, que tenemos muchos otros, en el pecho, garganta, piernas, que ciertas músicas se escuchan mejor en determinada posición física que en otras. Pensé alguna vez que acaso somos un gran oído. (45)

El creyente es incapaz de explicar pero sabe, sin duda, obrar en consonancia con la voz de Aquel que lo cautiva. Su ser, catapultado por una presencia que excede toda comprensión externa a su experiencia, es receptor de un mensaje cuyo sentido sin embargo se le impone. Con él comparte el oyente musical la condición de arrebatado. El instante de iluminación, cuando irrumpe, se posesiona de ambos de manera similar. Creyente y oyente logran escuchar. Los hermana esa aptitud perceptiva que los habilita para captar lo inaudible y captarlo como solo los privilegiados pueden hacerlo. La música y el Verbo los convierten, respectivamente, en lo que son: dos seres transportados.

> El momento estético —*anota Bernard Berenson*— es un momento de visión mística; es ese instante fugaz, tan breve que casi no tiene tiempo, en el que el espectador se encuentra en unidad con la obra de arte […]. Deja de ser su yo ordinario y el cuadro, paisaje, estatua, edificio o realidad estética ya no se encuentra fuera de él mismo.

> Ambos se convierten en una entidad; el tiempo y el espacio son abolidos y el espectador es poseído por un reconocimiento. (46)

Liberado de toda sujeción a la imagen, el sentido, en la música, fluye, se distiende, se extiende y se transforma sin cesar. Oirá entonces quien reconozca lo desconocido como tal. Oirá aquel a quien nada le resulte más palpable que lo inasible. Nada más insinuante ni más revelador. Se diría que escuchamos música para restituir a nuestra personal imponderabilidad esa dignidad que, recuperada, confiere a la vida de cada uno más verdad, más concreción, una complejidad más sugestiva y menos agobiante. Es que la música pareciera responder a una necesidad de autocomprensión situada en un orden ajeno al de la lógica convencional y ajeno, incluso, a la dimensión puramente psicológica de nuestra identidad.

Según Rowell, por obra de la música, «la emoción se convierte en visión». (47) La visión ya no es emoción, del mismo modo que el visionario ya no es el sujeto. Es, en cambio, alguien que se ha situado fuera de las fronteras de la subjetividad. En la música, dominio de lo armónico, el antagonismo posible de las partes contrapuestas cede siempre al espíritu de integración. Pues bien: si la experiencia estética es visionaria y en la visión sobreviene el éxtasis de la fusión disolvente de toda disonancia, la de la música puede ser caracterizada, por extensión y en lo que tiene de esencial, como una experiencia visionaria.

Luego de oír un recital de textos del Corán a cargo del sheik Abdul Basset Abdul Samat, Murena anota:

> Ayer llegó la hora. En el silencio de la casa solitaria sonó esa voz. Yo estaba desplomado indolentemente en un sillón. Mi primer acto impensado fue sentarme en forma correcta: había entrado una presencia superior. Así no pude oír el primer versículo. El segundo me poseyó. Y el tercero y el cuarto. Llegaría a un punto, avanzado el recital, en el que mi cuerpo iba a parecer disolverse bajo los efectos del sonido, convertirse en un traslúcido entrecruzamiento de acordes. Tardé en salir del éxtasis, en tomar la distancia desde la que se aprecia. (48)

A su vez, Vladimir Jankélévitch, no menos radical, escribe: «El silencio es lo que nos permite oír otra voz, una voz que habla en otra lengua, una voz que viene de otra parte… Esa lengua desconocida de una voz desconocida, esa *vox ignota*, se esconde tras el silencio como el silencio se esconde tras los ruidos superficiales de la cotidianidad». (49)

La música le brinda al hombre el espejo donde, al contemplarse, puede reconocerse invisible. Este reconocimiento equivale al del tiempo concebido como núcleo de la existencia. Verse invisible es sentirse pasar, saberse criatura, aceptarse como demanda insaciable de fundamento. Pasar, por cierto, pasamos sin música. Pero la música, articulando melódicamente el sentimiento del tiempo que nos constituye, posibilita nuestra transfiguración central: la de quienes siendo mortales logran refundar el valor de su existencia mediante la asunción creadora de su condición mortal. Extraña, maravillosa facultad del espíritu: hacer del misterio ineludible una realidad audible. Singular libertad de un ser encadenado a la fatalidad; poderosa aptitud de aquel que ha nacido para decir: «Yo fui uno una vez»; sitio donde la vida pudo reconocerse para luego partir y afincarse más allá y volver, incansable, a partir. «Yo fui uno una vez», se oye decir al hombre en la melodía que se despliega. Descentrado por la muerte, sujeto a la más alta legalidad, la del Destino, un día, acaso no lejano, ya no diré, ya no oiré y, sin embargo, formaré parte de un latido desencadenado por otra instancia del ser que esta de la que ahora soy parte y que, en hombres venideros, repercutirá impulsándolos acaso a la creación.

> ¿La voz desconocida, de dónde viene? Viene del tiempo interior del hombre y también de la naturaleza exterior. El silencio hace aparecer el contrapunto latente de voces pasadas y futuras (por venir) que interfiere el tumulto del presente; y, por otra parte, ese silencio revela la voz inaudible de la ausencia, que recubre el estruendo ensordecedor de las presencias. Y, en primer lugar, la música, silencio audible, busca muy naturalmente el *pianissimo* del recuerdo que susurra, como un amigo lejano, en la oreja mental del hombre. Se ha mostrado aquí cómo la música, lenguaje del devenir, era también el lenguaje de los recuerdos. (50)

Allí donde el hombre no puede ya sino ser él mismo, su médula temporal, el despliegue del siendo en sido y en seré y en un ya no seré más presentido en la luz, en los sueños, en la tarde que se va tanto como en el cuerpo que pesa, en el amor y en la nostalgia; allí, entonces, suena la música, suena el tiempo hecho expresión, vivencia de quien lo soporta y lo padece, de quien se nutre de él y por él es devorado.

> Pero si bien esa voz no nos revela los secretos del más allá, puede recordar al hombre el misterio del cual él es portador; si nadie la ha percibido tan finamente como para sorprender los mensajes de otro mundo, todos oímos la romanza sin palabras ni significación particular que llamamos música; todos comprendemos esa voz cautivante en la que no hay, además, nada que comprender, de la que no hay nada que concluir, y que, sin palabras, nos habla de nuestro destino. (51)

Al recordarnos quiénes somos sin valerse de explicaciones, la música, que nada nos pide que comprendamos, todo nos lo da a entender al reflejar nuestra imponderabilidad final. Por ser lo más próximo es también lo más lejano, como cada uno de nosotros lo es para sí mismo. La música nos entrega con emoción nuestra verdad desnuda: en ella resplandecemos como un hecho de inaferrable significación y rotunda realidad. Tiempo, entonces; silencio primordial.

Es al contenido de esa intensidad reacia a las definiciones, incalificable por lo tanto y a la vez abrasadora, tal como aflora melódicamente, a lo que llamo silencio musical. Presencia inequívoca y al unísono indiscernida, la música penetra en el silencio y se nutre de él. Lo absorbe, lo asimila, lo transforma y lo devuelve. Ella es la prodigiosa entonación de lo inefable en la que el hombre, convertido en oyente, puede reconocer su fibra más honda: la que lo inscribe en el devenir y hace de él realidad de un instante.

Recuerda Marc de Smedt a una amiga a la que cita: «El único momento en el que estoy en silencio es cuando escucho música». (52) ¿Único momento? Yo no lo diría, aunque sí lo veo, al igual que ella, como esencial. Vladimir Jankélévitch también lo hace al

señalar que la música «es una suerte de misterioso silencio». (53) Y me parece indispensable, asimismo, situar a su oyente como receptor de lo silencioso, esa dádiva ignota que solo perdura si se desvanece.

Indica San Agustín, a su modo, que del tiempo, experiencia para él inconfundible, nada sin embargo puede especificar. «Pues, ¿qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé para explicarlo.» (54)

A orillas del tiempo, flujo espeso pero intangible, el poder de la razón analítica vacila y termina replegándose ante lo que es incapaz de discernir.

¿Cómo examinar lo que se resiste a ser objeto? Algo similar a lo que pasa con el tiempo, ocurre con la música. Nada más vívido en nosotros que su hechizo excepcional. Nada más cautivante que la ardiente simetría de su vuelo. Pero a la vez, nada más reacio a dejarse atrapar entre las cuatro paredes de un concepto.

La música nos busca para sumirnos en un desconcierto aleccionador: inconfundible como emoción en quien la escucha, su significado, si lo hay, resiste invicto el acoso de la lógica lineal. Las raíces de la música parecieran hundirse en el sentimiento del tiempo; en el hombre que se sostiene en su transcurrir. Allí, en el dominio de ese sentimiento que lo afirma y lo avasalla, el hombre ya no es lo que le pasa o lo que le ha ido pasando o lo que le podría llegar a pasar. De los contenidos diáfanos que dan sustento a la claridad de sus días y lo arraigan al suelo de las iniciativas que lo confirman como ser emprendedor y concreto, se ve ahora forzado a desplazarse hacia el cristal de otra evidencia: la que lo decreta pasajero; la que le dice que pasa, que ha ido pasando, que ha de pasar; que se es irremediablemente uno una única vez.

Así se juega, en el oír, el férreo destino de la existencia. En la música, expuesto al volumen de sus pasiones, el pasajero se oye transcurrir.

Lejos de este parecer, por no decir en su antípoda, se sitúa D’Alembert. Sus consideraciones sobre la música, como enseguida

se verá, preludian el fervor positivista de Augusto Comte y acicatean el desprecio, presuntamente bien fundado, que por la metafísica supieron sentir, en nuestro siglo, hombres prestigiosos como Carnap.

Diderot no duda, en 1752, que D'Alembert bien merece el aplauso cuando sostiene que «tras haberse conseguido un arte de aprender la música, deberá realizarse otro para escucharla». (55) Para él, toda la confusión que reina en el mundo del conocimiento deriva de la escasa precisión con que se habla. Bien puestos los significados, los hombres no tendrían por qué extraviarse en el laberinto del malentendido y la imprecisión. «¡Cuántas cuestiones y cuántas dificultades —exclama D'Alembert en 1751— se ahorrarían si se determinase al fin el significado de las palabras de una manera precisa y clara!» (56)

Hablar con rigor no puede sino ser el propósito de quien aspire a ser entendido. Pero el rigor, más que a la exactitud, remite a la expresividad. Lo que D'Alembert proyecta se parece tanto a la monstruosa uniformidad de lo despersonalizado que no podemos menos que advertir, detrás de sus palabras, un afán de homogeneidad semántica tan insípido como peligroso. En este triste sentido hoy cabe admitir que el Iluminismo, del cual en tantos aspectos seguimos siendo herederos, promovió la luz con la misma contundencia con que sembró la oscuridad.

> Toda música —*escribe D'Alembert*— que no pinta nada no es más que ruido, y a no ser por la costumbre que todo lo desnaturaliza, apenas causaría más deleite que una serie de palabras armoniosas y sonoras sin orden ni trabazón. Verdad es que un músico atento a pintarlo todo nos presentaría en varias circunstancias cuadros de armonía que no estarían hechos para sentidos vulgares, pero la única conclusión que se debe sacar de esto es que, después de haber hecho un arte de la música, se debería hacer otro arte del escucharla.» (57)

¿Qué significa pintar, musicalmente hablando? Y, sobre todo: ¿qué significa pintar algo por oposición a nada? Pareciera indiscutible que, en D'Alembert, algo es siempre un modelo natural, un referente preestablecido, inscripto de antemano en el circuito de

lo inteligible. Se trata, en suma, de que la música diga a su manera lo que ya se sabe de otra. Y es aquí donde creo ver resaltar lo que para D'Alembert quiere decir nada: es lo que, por irreconocible, se convierte en irreal; lo descalificado a fuerza de ser inconcebible; lo que, con ligereza, se consigna como inconsistente porque el entendimiento no logra moldearlo. Nada sería, así, lo real cuando en su seno se desconoce el hombre y, al escribir esta última frase, advierto que yo no discreparía con ella si D'Alembert y su entusiasta lector Diderot, en el supuesto de que la hubiesen empleado, no hubieran querido significar, precisamente, lo contrario de lo que yo me propongo admitir: que lo real está lejos de ser irrelevante cuando se lo identifica con la nada.

Desplazarse sin tropiezos por la senda de emociones fácilmente discernibles pareciera ser, para D'Alembert, requisito de idoneidad musical.

> No veo, pues, por qué un músico que tuviera que pintar un objeto que causa miedo no podría conseguirlo buscando en la Naturaleza la especie de ruido que pueda producir en nosotros la emoción más semejante a la que este objeto suscita. Lo mismo digo de las emociones agradables. (58)

Consuelo de quienes, a no dudarlo, sufriríamos el menoscabo de D'Alembert son las palabras con las que Mozart, adolescente aún, se refería al gusto musical parisino que, a juzgar por las opiniones que acabo de transcribir, no podían sino contar al filósofo entre sus adeptos más decididos. El 1º de mayo de 1778, le escribía Wolfgang a su padre:

> No crea que exagero cuando le hablo de las condiciones de la *Musique* aquí, pregunte a quien quiera —pero no a un francés nativo — y le dirá, si es alguien a quien se pueda preguntar, lo mismo. Pero estoy aquí, tengo que aguantar, y eso por amor a usted. Daré las gracias a Dios Todopoderoso si salgo de aquí con el gusto incólume. (59)

Y el 3 de julio añadía:

> Porque la poesía, que era lo único de lo que podían estar orgullosos los franceses, se vuelve cada día peor —y la poesía es precisamente lo único que aquí tiene que ser bueno— ya que no entienden la *Musique*. (60)

En música no se trata de oír lo que ya escuchamos ni de transportarnos por su intermedio adonde ya estuvimos. Para mí, el enunciado musical tiene, como protagonista, al silencio extremo. Es ese silencio el que, en su despliegue, vive y transcurre; lo que, en suma, se oye siempre por vez primera cuando de verdad se escucha música.

Algunos estudiosos, como César Alconada, piensan que la música es sonido que penetra en el silencio; reverso, pues, o contracara del silencio. La música, para él, sería «un diagrama de sonidos incrustados en el silencio». (61) Yo me inclino, más bien, a creer que la música, en todo caso, siembra el silencio en los sonidos, transplanta lo inefable al campo acústico, administrándolo armónica y melódicamente. De lo contrario, al silencio le cabría ser, en toda circunstancia, reverso de la música, es decir antítesis del sonido o, cuando no es así, su complemento, aquella pausa que alterna con el sonido por obra de la música: un momento de silencio, que es como decir, con Ramón Barce, «silencios parciales interiores» al modo de «cesuras y signos de puntuación». (62)

Mi examen del silencio musical no podría, por cierto, ser indiferente al silencio intersonoro, a la pausa conformada como ausencia de sonido. Pero no es en ella donde ahora quiero concentrarme. Mi intención primera es reconocer en la música un sinónimo del silencio; al silencio extremo como sonido musical. Porque si el silencio no es, necesariamente, ausencia de sonido, sino presencia de un sentido que excede nuestra comprensión, entonces la música puede ser expresión de silencio. ¿Qué significa oír el silencio sino escuchar lo que no alcanza a ser dicho? La música remite, así, no a una merma de significación sino a una plenitud que rebasa la aptitud comprensiva. Ella es, por eso, configuración metafórica del silencio. Sin transmitirnos lo que él dice, nos dice, en cambio, que él algo nos quiere transmitir.

De manera que hacer música —tanto como escucharla— equivale para mí, en lo profundo, a guardar silencio. «Es necesario hacer música —dirá Vladimir Jankélévitch— para obtener silencio.» (63) Musicalmente abordado, el silencio resulta ser el pronunciamiento melodioso de lo indesignable. El misterio de lo musical pareciera radicar en el prodigioso enlace logrado entre lo inasible de su sentido y el penetrante encanto de su repercusión. La música capta el instante y lo refleja sin detenerse. Por eso la sentimos, al unísono, como experiencia de la verdad y como verdad de lo que no alcanza a ser concebido.

La música nos franquea el acceso al cauce sonoro de lo que sucede; de lo que se sucede. Gracias a ella, lo que transcurre puede ser aprehendido en términos de armonía. Oír, musicalmente hablando, equivale a consubstanciarse con lo que sin cesar deviene, configurado ahora como proceso. La intensidad que el tiempo insemina a su paso alcanza allí, en la música, su epifanía. Es decir que se escucha pasar el tiempo solo cuando se lo plasma como proceso, en tensiones crecientes y decrecientes que sabiamente se alternan, se contraponen unas a otras y se complementan. De no mediar la armonía, ese milagroso modelado que la música ejecuta con el tiempo, resultaría inaudible. Su contundencia solo nos abrumaría, como tantas veces solo nos abruma frente a un espejo súbito, en el acoso de un sueño, en una calle ayer entrañable y reencontrada, de pronto, al cabo de años; o en un remoto rostro juvenil, que ha perdurado oculto en la memoria y que, de golpe, mucho tiempo después de haberlo perdido, reaparece casualmente en un encuentro que ya deja ver en sus trazos el peso de lo irremediable.

En la música, en cambio, el transcurso del tiempo, su combustión, su vaivén y su fuerza, son viables como ofrenda y no apenas ni primordialmente como discordia y padecimiento. «Por la música —escribe Nietzsche— las pasiones gozan de ellas mismas.» (64) Ofrenda de lo inaferrable, la música es éxtasis vivencial del tiempo que al pasar no solo, entonces, nos consume y nos disuelve sino que, también, nos constituye y dignifica; silencio que nos

abraza y redime en la extraña realidad de su elocuencia.

Al propiciar la comunión del oyente con lo virtual, la música da acceso a lo infranqueable. Y ello es así porque, en lo insondable, que en música se transparenta como lo que puede, al menos, ser oído, se deja presentir el silencio mayor; ese que envuelve en lo incógnito el drama del origen, de todo origen, y se proyecta como incógnito sobre todo destino.

No crece, pues, el silencio extremo allí donde se expande la ausencia de sonido; crece, en cambio, donde irrumpe la presencia de lo incalificable por obra del sonido. Oye música como realidad grávida de silencio quien puede bordear el reconocimiento de su existencia como reflejo de ese mismo silencio decisivo: flujo de una singularidad tenaz, inquietante y anónima. Aquello que se deja oír —sepámoslo— no se obsequia ni se entrega: solo se presta a ser oído. Y no se obsequia ni se entrega porque se resiste a verse contenido —constreñido habría que decir— en cualquiera de las versiones que de él se quiera presentar como exclusiva.

La música nos arrebata y nos transforma. Ella enhebra nuestro ser al suyo. La sustancia que la nutre y la que nos sustenta se confunden, se penetran y se enlazan y, al oírla, nos oímos. Las íntimas alternancias de nuestro devenir afloran en el suyo. Son nuestros sus acentos; nuestra la gama de matices emotivos que sin pausa recorre su brío elocutivo; su turbulencia enardecida y su calma dilatada. Y es así como, oyéndolo, no somos ya las cosas que nos pasan; somos, por obra de la música que nos transporta, sustrae y exalta, un desnudo pasar sin cosas; la más pura intensidad. No pareciera sino ser esta la convicción de Schopenhauer:

> La música no expresa nunca el fenómeno, sino únicamente la esencia íntima, el «en sí» de todo fenómeno; en una palabra, la voluntad misma. Por eso no manifiesta tal alegría especial o definida, tales o cuales tristezas, tal dolor, tal arrebato, tal espanto, tal placer, tal sosiego del espíritu, sino la misma alegría, la tristeza, el dolor, el espanto, los arrebatos, el placer, el sosiego del alma. No expresa más que la esencia abstracta y general, fuera de todo motivo y de toda circunstancia. Y, sin embargo, sabemos comprenderla perfectamente

en esta quintaesencia abstracta. (65)

No hay otro modo de oír música que prestándole atención. Pero prestársela a ella requiere descentrarla de nosotros. Como la apatía o la atonía, la atención indica una falta en la misma medida en que revela una ofrenda. Es, por un lado, ausencia de tensión, de tono, de interés. Por otro, al prestar atención a la música, nos declaramos a su entera disposición. Nuestro ser pasa a estar en sus manos, consagrado a ella y sobrepuesto ya a toda interferencia proveniente del entorno y aun de nuestra interioridad. Porque no oye el silencio sino quien sabe impedir que, entre el silencio sustantivo que lo habita y el de la música, no se interpongan sus contenidos asociativos o los sentidos convencionales que usualmente se conciben como «mensajes» musicales. Oír, más que estar dispuesto, es estar expuesto. Lo más externo de nosotros, la anécdota a que llamamos «lo ocurrido», lo manifiesto que se niega a cavar en el propio desconcierto, lo circunstancial que rehúye la emoción más íntima y lo superfluo que todo lo contamina de trivialidad, se desprenden y caen, como una piel exhausta, cuando de veras se entra en contacto con la música.

«Cuando nos abandonamos a la música —vuelve a decirnos Nietzsche— no hay ninguna palabra en nuestra cabeza.» (66) Es que, ante todo, se oye música cuando lo que ella nos ofrece de nosotros resuena como un eco —y solo como un eco— de lo que de sí misma nos brinda. No la captamos, en cambio, cuando ella no pasa de ser una excusa para seguir ensimismados, atentos nada más que a nosotros. La música, en tal caso, no es otra cosa que remedo sonoro de una subjetividad irreductible a su propio enigma, y es entonces cuando el pentagrama en el que la ejecución se asienta no parece consignar sino los datos de una confesión biográfica que se regodea en su propia formulación. Se diría, por ello, que un melómano cabal es aquel que puede disfrutar, valorar, padecer y extenuarse con la música en función de su personal actitud hospitalaria para acoger y albergar el interrogante incontestable que ella le plantea.

La música nos cuenta, no lo que sabemos, sino lo que no

podemos saber. Su relato es un contrasentido que gana inteligibilidad si se lo oye en referencia con lo que de nosotros no nos es ofertado como saber sino, únicamente, como resistir. La música nos desvela; por sobre todo nos desvela, más allá de toda otra emoción que logre suscitar. Desvelados, nos hallamos a la intemperie, fuera de lugar, de nuestro lugar habitual, por cierto, y de todo otro lugar. Desarraigados del espacio, inmersos, como nunca, en el tiempo, es en medio a ese desvelo, descentrados de nosotros, cuando nos encontramos a merced de la intensidad de lo oído, ganados por el fervor de una convocatoria inexplicable.

Oír música, en suma, equivale a redescubrirse más allá del linde de la subjetividad, más allá de los contenidos familiares del yo; a gran distancia ya de los atributos, los predicados y los referentes habituales que amortiguan el desasosiego profundo de ser en el tiempo. Y es este más allá el que baña la existencia en la luz de su propio misterio, abriéndola, ahora, a lo oído como melodiosa imponderabilidad que nos alcanza, nos traspasa y nos consume en el torrente indescifrable de la sonoridad.

Sí, la música nos restituye al silencio que nos constituye. No solo ella, entonces, se sitúa fuera de lo concebible, al margen de toda intelección cabal; gracias a ella, nosotros, sus oyentes, superamos la transparencia ilusoria de nuestra cotidianidad para volver a habitar, por un instante al menos, esa zona de la emoción donde nuestra mayor complejidad ontológica coincide con nuestro mayor desconcierto lógico. La música nos evidencia que somos algo distinto de lo que diariamente creemos ser y, con ello, nos persuade, asimismo, de que hay una forma de saber que no guarda equivalencia con lo que, normalmente, entendemos por conocimiento. Digamos, pues, que la música constituye esa instancia de lo real en la que los contenidos identificables del ser se hallan sobrepasados. Señala al respecto Rowell que, a partir del siglo XIX, «la música se ha convertido por su indefinición y su incapacidad para expresar lo específico, en la más difundida de todas las artes, la que es capaz de expresar lo esencial, lo general y lo universal». (67)

La rotunda realidad de nuestras emociones —tal como ella sobreviene en el contacto con la música— contrasta con la opacidad de su significado. Acaso sin dejar de ser los que somos, logramos, en ese instante, un acceso privilegiado a nuestra alteridad inexpugnable. Queda atrás, de tal modo, el hombre como imagen diurna y se recorta ante nosotros el hombre como presencia silenciosa, combustión sin nombre, verdad no cifrada y en sombras. Como puro ardor, entonces, nos contiene el lenguaje musical. Allí, en la articulación melodiosa del fundamento inasible de su presencia, el hombre pierde arraigo en la extensión para ganarlo en la intensidad. Así deja de entroncar en el espacio y pasa a florecer en el tiempo. Ya no ocupa un lugar; ocupa, ahora, un instante. Se diría que, en el cenit de esta parábola, no es ya quien oye sino lo oído. Lo sonoro, lo que vibra y se modula para perfilarse como melodiosa incógnita ante sí mismo. Rotas las amarras que lo ataban al suelo de lo semántico, el hombre, por un momento, ha trastrocado, mediante la música, su ubicación usual. Ya no es, aquí y ante todo, un ser dotado de emociones, sino la preeminencia absoluta de la emoción de ser.

Para Hegel, la música es, *in excelsum sensu*, el medio en el que el espíritu logra su manifestación emotiva superior. Y ello es así porque, en la música, la presencia de la materia, y por lo tanto la del espacio, se ve reducida a su mínima expresión. Antes que de recursos espaciales, la música se vale de recursos primordialmente temporales. La música no produciría «una apariencia extensa y permanente» y ello, claro, aunque siga estando en el campo propio de los «modos de representación sensible» ya que el sonido es, también, un elemento material. Pero se entiende que, para Hegel, cuanto más preñada de temporalidad se encuentre la forma artística, tanto más apropiada resultará para la expresión estética del espíritu. Leámoslo:

> Si el espíritu debe manifestarse en realidad con su propio carácter de íntima concentración […] será preciso que el elemento físico sustentador no sea de tal naturaleza que muestre su permanencia. Debemos llegar, pues, a un modo de expresión cuya forma sensible

> no tenga nada de extenso y fijo. Se precisan (para ello) ciertos signos materiales cuyo carácter sea el desvanecerse tan pronto como se hayan producido. Esta desaparición total, esta absorción completa del alma por sí misma, tanto bajo el aspecto de la expresión exterior como del sentimiento íntimo, se verifica en la música. (68)

El carácter evanescente de la materia empleada refuerza la manifestación precisa de la naturaleza espiritual.

> Bajo este aspecto —*prosigue Hegel*— la música constituye el centro propiamente dicho de esta representación cuyo carácter es la expresión del alma en sí, tanto por su fondo como por su forma, ya que este arte expresa el sentimiento interior, e incluso en su forma sensible ofrece algo de íntimo e invisible. En otros términos: en lugar de dejar que el elemento sensible por medio del cual se expresa se desarrolle por sí mismo […] en lugar de forjar una forma positiva y permanente, la música aniquila esa forma sin permitirle reivindicar frente al pensamiento que expresa y al espíritu al cual se dirige, una existencia independiente y durable. (69)

Ello es, precisamente, lo que impide que lo oído pueda asimilarse a un significado concreto. Lo procesual, ese devenir melodiosamente desplegado al que se llama música, alienta la irrupción del espíritu en su condición de instancia temporal sin que ese transcurrir en que consiste pueda ser aceptado de otro modo más que como intensidad sonora. Lo que el alma guarda de irreductible a un significado espacialmente traducible es lo que tiene, a la vez, de silenciosa y, por eso, en la música, que está hecha de su misma sustancia, esa idiosincrasia imponderable aflora con elocuencia sin par.

Ya Platón había comprendido que, puesta en movimiento, la viabilidad de los significados se deshilachaba. Al advertir los procesos de cambio que afectaban a los fenómenos sensibles, concluyó que la designación de cualquiera de esos fenómenos respondía a un principio de estabilidad que ellos desconocían. En consecuencia, si la designación no resultaba falsa, la transformación, necesariamente, debía ser aparente. Hegel, por su

parte, renuncia a la disyuntiva entre verdad y apariencia y, siguiendo a Aristóteles, concibe la apariencia como un ámbito de manifestación de la verdad que, sin ser equivalente a ella, no debe disociarse de ella de manera radical. Así es como concluye que un mínimo de materialidad garantiza un máximo de espiritualidad.

La música es silencio primordial en la misma medida en que es espacio trascendido. El ojo nada puede hacer con ella. Ha sido creada por el oído y para el oído. Es experiencia del tiempo y como tiempo puede ser aprehendida. En este sentido, entonces, la música es negación de la hegemonía de la materia. Esta negación, empero, no puede ser llevada al extremo de la prescindencia absoluta porque, si así fuera, la música no tendría consistencia.

> Si bien la música destruye la forma visible —escribe Hegel—, todavía retiene algo que la vincula a las artes figurativas y que nos recuerda su procedencia, ya que debe moverse en el seno de la materia de la cual es negación. (70)

Es cierto que todo arte entabla con la materia una lucha de intención superadora. En la música, empero, es donde, según Hegel, el triunfo anhelado encuentra su consumación ejemplar. Allí, la prescindencia de la materia y, por lo tanto, la posibilidad de exceder el significado, alcanza su extrema facultad estética. «Un tono o una frase musical —afirma Rowell— pueden contener una tendencia lógica (y a menudo la tienen) pero también tienen valor en sí; no solo significan sino que son.» (71) Donde triunfa el espíritu con mayor rotundidad, con igual rotundidad triunfa también el tiempo, la inasible verdad que le es propia. La consagración musical del tiempo no es sino la del silencio extremo. El florecimiento de uno, en la música, equivale a la del otro. Tiempo y silencio son, en la música, forma en movimiento. Presencia inequívoca de lo que siendo intraducible resulta sin embargo vivenciable. El sonido musicalmente bien nutrido linda con lo inmaterial; su fugacidad extrema lo inscribe en el dominio de lo casi inexistente, lejos, muy lejos del campo de lo abiertamente dado. Lo que el sonido tiene de instantáneo es lo que su verdad tiene de inaferrable. Al escuchar,

prestamos atención a lo que no nació para ser apresado. Su efecto sobre nosotros es el de lo evasivo. Oír es no haber retenido sino la estela de lo escuchado. Con la forma que no termina de coagular, el significado no termina de constituirse. Y es entonces cuando se transparenta ante el oyente su propia índole. Oyendo música el hombre se escucha pasar.
Fuera del silencio musical, sobre el borde externo del sonido vertebrado como melodía, se extiende el árido territorio del ruido.

A diferencia de lo que ocurre en la música, en el ruido los sonidos no denotan aptitud convivencial. Se hostigan unos a otros y de esa hostilidad sin mengua brota la disonancia, la sonoridad deshilvanada.

Lo que nos llega como ruido proviene del espacio y jamás remite al tiempo. Ya sea estruendo, bullicio, barullo o mera estridencia, el ruido inhabilita siempre a su oyente. No es otra cosa que la conformación amorfa asumida por el sonido en su receptor. Estancado en el espacio, incapaz de superar el impulso material de su emisión, el ruido decreta la inviabilidad del sonido como instancia armónica. Su función es solamente revulsiva y su valor nada más que sintomático: está en el lugar de otra cosa, de algo que, debiendo emerger, no emerge. Acusa, pues, la existencia de una disconformidad, de un error, de un disgusto, de intolerancia e impaciencia. El ruido, así entendido, es tiempo coagulado. Su apogeo tiene, por contrapartida, el derrumbe del silencio, su inevitable extinción.

En el ruido, silencio en ruinas, los sonidos solo pueden coexistir si no conforman una totalidad. Precisamente, porque apenas así pueden coexistir es que hay ruido: hegemonía de la disonancia, merma del equilibrio y la integración. Es decir que el ruido rige donde la parte puede más que el todo; donde la parte se fortalece a expensas del todo. Al nutrirse de congestión, de procesos sonoros melódicamente abortados, de intensidades sin más nervio que el desenfreno, el ruido, despliegue de fuerza ciega, obstinada y sorda, persiste, no quiere sino perdurar, hacerse oír de modo tal que ya nada sino él pueda ser escuchado. En su duración se agota su

esencia. Indiferente al matiz y las modulaciones, no confía más que en la vehemencia. Su realidad es proporcional a la intolerancia que esparce. Sosteniéndose en el vértice exclusivo de su potencia, el ruido logra su fin: convertirse en el centro insoportable de la atención, afianzar su viabilidad a costa de sus oyentes. Por eso cabe decir que el ruido triunfa, más que donde es oído, donde no deja oír. El ruido ensordece, perturba y altera. Destruye, en última instancia, a su receptor.

Se diría, asimismo, que no solo hay ruido donde reina la distorsión objetiva del sonido. Lo hay, básicamente, donde el hombre, extraviado por una razón u otra, encuentra obstruido el acceso a su condición temporal. Así, hay ruido en el atolladero de la angustia, en el desenfreno de la prisa, en el frenesí de la sobreactividad, en el convencionalismo de los gustos, las ideas y los vínculos; lo hay en el desdén hacia la reflexión y la soledad provechosa, en la renuncia al diálogo, en el vuelo bajo y sin nervio de la emoción, en el bosque frondoso de todos los esquematismos.

El del ruido es, en última instancia, el dominio de la burda desmesura y lo fragmentario que se complacen abiertamente en su propia parcialidad. Saberlo importa porque una cosa es reconocer que jamás se deja de aspirar a la totalidad y a la totalización, aunque alcanzarlas no sea posible, y otra muy distinta es convertir la insuficiencia de la propia condición en absoluto, el demérito en mérito y complacerse en él, como si lo único que somos capaces de hacer fuera, en verdad, lo que quisiéramos hacer.

Ya de vuelta en el universo musical, situados dentro de sus fronteras de origen y término, es posible reconocer dos indicios relevantes del silencio extremo. Casi sobre la línea imaginaria del origen, se oye palpitar al primero de ellos. Percatarse de él, captarlo, equivale a ubicarse en la zona que franquea el acceso al inicio de la ejecución de la obra. La melodía, en ese momento único, no es aún más que inminencia. Su cercanía se adivina y se cierne sobre nosotros de manera inconfundible. Sin embargo, no es todavía más que una promesa. Inmersos en la densidad de ese instante, adivinamos la

inmediata aparición de la música.

A su vez, en el vértice del epílogo musical, allí donde la melodía acaba de extinguirse, se alza, contiguo a ese final, el aplauso. En él veo otro indicio del silencio primordial. El aplauso no reemplaza a la palabra sino que, como luego se verá, irrumpe donde la palabra aún es inviable; e irrumpe, por lo demás, como manifestación acabada del efecto provocado por la experiencia de silencio extremo por la que se acaba de pasar. Vayamos, primeramente, al silencio como umbral que anuncia el inicio de la obra y prepara, al unísono, su recepción. En la trama de ese silencio se moldean el oyente y el intérprete. Oyente e intérprete son otra cosa que ejecutante y público. Ellos conforman el sustento espiritual de la música que, a su vez, es mucho más que la composición. Se diría, ahondando la cuestión, que intérprete y oyente son creaciones musicales. Y ella, la música, ya los forja en el humus de la expectativa que despierta su manifestación más que cercana. De modo que aun cuando la música todavía no ha irrumpido, ellos —oyente e intérprete— ya lo han hecho impulsados por su proximidad fecundante. Allí están y allí aguardan. Ese momento, cuya urdimbre se alimenta de lo potencial y probable, y cuya tensión deriva del sentimiento de una irrupción que ya no podrá ser aplazada, no es otro que el de un silencio ejemplar, cargado de presagios, que se insinúa más y más en el tenso recogimiento de la espera. Se trata de una prefiguración, del indicio inicial de una presencia y de un sentido tan ciertos como indescriptibles. Vladimir Jankélévitch ha sabido retratarlo con sagacidad y encanto:

> El silencio es aquí precursor y predecesor: es el silencio anunciador de tempestades. Pero él no siempre anuncia tragedias: es en general silencio profético, profetiza el surgimiento de algo; tal es el silencio que se establece de repente en el umbral del concierto, cuando la batuta del director de orquesta hace callar la cacofonía de los instrumentos y desata, con el primer tiempo del primer compás, el torrente armonioso de la sinfonía. (72)

Tras la ejecución de la obra, en el extremo opuesto al del

silencio que anuncia la aurora musical, fundido, se diría, al mutismo donde se hunde, como en un océano, la masa sonora a cuyo despliegue acabamos de asistir, allí estalla el aplauso, manifestación conclusiva del silencio primordial.

El aplauso remite al cuerpo y del cuerpo cabe hablar pues él ha ganado la escena. Es el cuerpo urgido el que aplaude; el cuerpo desbordado el que sonríe, el cuerpo iluminado de emoción el que vocifera y aun solloza sin dejar de aplaudir. La palabra, todavía, es algo en cierne. Su hora cabal es otra, posterior, venidera: aún no tiene lugar. Lo que se impone expresar sin dilaciones no encuentra equivalencia en el concepto y demanda, para manifestarse, la participación contundente del cuerpo, de todo el cuerpo —su presencia total—. Esa fuerza corporal primaria que pugna por ser oída halla en el arrebato del aplauso su condensación adecuada, el surco propicio para su despliegue. En las palmas que sin descanso se entrechocan, vibra la pasión desatada por lo indesignable, el entusiasmo despertado por la música. Y la gratitud por el goce concedido quiere ser oída. Es el reflujo generoso de lo que tanto ha nutrido al oyente. El deseo de retribuir el amor con amor, el que impulsa a las manos a hacerse escuchar. Es el alma del oyente la que se enciende en esas manos incansables. Intensidad que se ofrenda a cambio de intensidad. El oyente, transmutado en silencio extremo por obra de la música, es quien ahora se deja oír. No le ha cedido la palabra al cuerpo sino, para traducir, justamente, la imposibilidad de la palabra. Al aplaudir, quiere perfilarse como lo que no cabe en el habla, como eco también sonoro de un silencio privilegiado que guarda un valor incalculable aunque no retenga significado. Residuo del silencio en tanto floración de lo indecible y, por lo tanto, silencio él mismo, el aplauso alza su vuelo como un pájaro en cuyas alas perdura el rocío de una hora ida y, aun así, todavía palpitante. Pero, a la vez, con el aplauso que cunde, el oyente se sitúa en el umbral de una subjetividad a punto de ser restaurada. Apaciguadas en el frenesí de esas manos las emociones de un protagonismo exultante y singular, el aplauso es también peldaño hacia la palabra, vocero de su proximidad, indicio de la

recomposición de la subjetividad tras la conmoción privilegiada que en el espíritu ha desatado el abrazo del silencio musical.

Antes de examinar la pausa entre notas, momentos o movimientos musicales como dominio donde también rige el silencio primordial, conviene reconocer su estricta función gramatical: en música el silencio intersonoro opera en forma equivalente a la puntuación en el lenguaje verbal. Precedido en su tarea por la clave que se ubica en el umbral del pentagrama, el silencio incide en la determinación de las notas y en su configuración tonal, contribuyendo a precisar su semblante expresivo y a realzar el valor de su duración.

Desde esta perspectiva, se advierte que la pausa actúa activamente sobre el sonido, lo administra, lo acota, lo determina. Pero si, excediendo este plano operativo, consideramos la pausa de silencio como lo que, a su vez, es creado por el sonido, como realidad musical que de él proviene y en función de él se vertebra, se reconocerá entonces al silencio intersonoro como elocuente extensión del silencio primordial. Vale tanto, en este sentido, como el silencio previo al inicio de la ejecución musical y el que, coronado por el aplauso, se constituye con inmediata posterioridad a su finalización. Es esto, me parece, lo que quiere dar a entender Lewis Rowell cuando afirma que «el contexto que rodea a los silencios musicales influye profundamente en la forma en que se los percibe». (73)

Así entendido, el silencio intersonoro puede ser apreciado como instancia musical de idéntica jerarquía que el sonido propiamente dicho. Aquí la pausa es musical, armónica sugerencia y, por lo tanto, silencio pleno y no mera contraparte de lo que podemos oír. Se trata, pues, de efectuar el examen del silencio extremo en la pausa o, si se prefiere, de explorar la pausa como sinónimo de ese silencio extremo.

¿Qué oímos en el silencio intercalado entre dos segmentos sonoros? Ernst Toch escribe a propósito de la pausa general:

> Colocada por mano maestra, sobrepuja a todas las demás pausas

> temáticas en elocuencia y fuerza dramática (Beethoven, Bruckner, Wagner). Es como si en el drama, entre dos escenas, quedase desierto por unos momentos el escenario: nada sucede exteriormente, pero diríase que los bastidores hablan; el ambiente dramático que han ido creando las escenas anteriores parece que llena ahora el escenario como el protagonista de esta escena muda, o como el coro de la tragedia de los antiguos. (74)

Ponderada de este modo, la pausa silenciosa no puede menos que evocar el sonido musical propiamente dicho. El poder cautivante de uno y otro se equivalen. La pausa, al igual que el sonido, nos remite a algo cuyo relieve no se nos escapa aunque no lo podamos precisar. Su magnetismo pareciera emanar de la síntesis elocutiva que alcanza al mediar entre la intensidad de las masas sonoras que lo preceden y suceden, y la duración de su propia densidad como silencio estéticamente elocuente. Si se fuerza la prolongación de la pausa más allá de ese límite impalpable que lo legitima como sugerencia, decae y se extingue como indicio de silencio primordial. Pasa, entonces, a ser su antítesis: ruido, desequilibrio, reverso de lo musical. Escribe Ramón Barce:

> ¿Cuánto puede durar una pausa de esta clase? Como en un discurso —o en la conversación más cotidiana— la pausa general posee una eficacia comunicativa durante algunos segundos. Después ha de cambiar de signo —es decir, atenuarse, modificarse (¡quizás incluso reforzarse!) con lenguaje visual— o se deshilacha como un globo pinchado. La razón es que, durante esos segundos, se ha mantenido el *tempo* interno de la cadena hablada (o musical); pero luego no podemos olvidar que hay un silencio exterior primario que nada tiene que ver con esa dialéctica sonora, y que cuando se rompe la delicadísima película que envuelve la obra, penetra a borbotones y destruye esa pausa como tal. (75)

La acertada caracterización de Ramón Barce vendría a probar que el silencio musical concebido como pausa es una poderosísima inducción poética cuyo linaje es incompatible con lo que él llama silencio exterior (y que yo prefiero designar como ruido). Este carece de toda estirpe estética, es solo disonancia. El silencio

exterior es tal porque ahoga la expresividad del tiempo reduciendo el sonido al plano espacial, sumiéndolo en su exclusiva materialidad. El silencio primordial (ese que, en la nomenclatura de Barce, podría llamarse interior) quiere, en cambio, privilegiar el devenir como manifestación de lo virtual. Y allí se agota o, mejor, allí se consuma: en la tensión inherente a su intención, en el poder persuasivo de todo lo que en él es latencia.

«Como reticencia o desarrollo interrumpido, ella (la pausa) expresa voluntad de reingresar al silencio cuanto antes; como intensidad atenuada ella es, sobre el umbral de lo inaudible, un juego con lo casi nada», acota Vladimir Jankélévitch. (76)

Como toda pausa, el silencio entre dos notas, dos momentos o dos movimientos, remite a un antecedente y a un consecuente. Está impregnado de cuanto lo precede y preñado, se diría, por cuanto tras él se va a desencadenar. Resume y preanuncia. Sintetiza y profetiza. Es mediación pero, al unísono, totalidad.

El silencio intramusical, reverso del sonido en un orden estricto, acoge pues al silencio musical, tal como aquí se lo ha entendido. Lo reelabora, lo replantea y, por cierto, impregnándose de él, también lo manifiesta. Pero si ese silencio interno —el de la pausa— se tiñe de poderosa virtualidad y la traduce con elocuencia a raíz del vínculo dialéctico que entabla con el sonido, más misteriosamente aún lo enuncia el silencio estructural de la melodía ya que en esta el sonido no cesa para que el silencio primordial pueda ser oído. Sucede, en realidad, lo contrario: el sonido brota, se remonta y derrama para que el silencio corra por él como un río por su lecho y pueda, más que nunca, ser apreciado. La música, por eso, no solo ni ante todo es portadora de silencios materiales, de signos concretos que remiten al silencio. Es, de modo todavía más esencial, proveedora de sonidos íntimamente consustanciados con él. Por obra de la música, entonces, el sonido, depurado por la alquimia prodigiosa del ritmo y la melodía, gana su cumbre, deja de ser mera contraparte de silencio y se ilumina, plenamente, como su mejor semblante.

43. Vladimir Jankélévitch, *Le silence et l'ineffable,* París, Seuil, 1983, pág. 172.

44. Ibídem, pág. 185.

45. Héctor Álvarez Murena, *La metáfora y lo sagrado,* Buenos Aires, Tiempo Nuevo, 1973, pág. 13.

46. Bernard Berenson, citado por Lewis Rowell en su *Introducción a la filosofía de la música*, Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 17.

47. Lewis Rowell, ob. cit., pág. 81.

48. Héctor Álvarez Murena, ob. cit., pág. 14.

49. Vladimir Jankélévitch, ob. cit., pág. 185.

50. Ibídem, pág. 186.

51. Ibídem, pág. 190.

52. Marc de Smedt, *Éloge du silence,* París, Albin Michel, 1983, pág. 83.

53. Vladimir Jankélévitch, ob. cit., pág. 190.

54. San Agustín, *Confesiones,* Libro XI, Cap. IV, Pgfo. 17, Barcelona, Iberia, 1957, pág. 327.

55. Denis Diderot, *Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello,* Buenos Aires, Aguilar, Biblioteca Filosófica, 1981, pág. 71.

56. Denis Diderot, *Discurso preliminar de la enciclopedia,* Buenos Aires, Aguilar, Biblioteca Filosófica, 1957, pág. 65.

57. Ibídem, pág. 64.

58. Ídem.

59. Wolfgang Amadeus Mozart, *Cartas,* Barcelona, Muchnik Editores, 1986, pág. 89.

60. Ibídem, pág. 93.

61. Citado por Ramón Barce en «Cuatro silencios de la música», *Revista Creación,* Nº 1, Madrid, abril de 1990, pág. 23.

62. Ibídem.

63. Vladimir Jankélévitch, ob. cit., pág. 172.

64. Friedrich Nietzsche, *Aforismos,* Buenos Aires, Santiago Rueda, 1968, pág. 136.

65. Arthur Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte,* Buenos Aires, Malinca, 1964, pág. 123.

66. Friedrich Nietzsche, ob. cit., pág. 136.

67. Lewis Rowell, ob. cit., pág. 128.

68. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sistema de las artes,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, pág. 144.

69. Ibídem, pág. 145.

70. Ídem.

71. Lewis Rowell, ob. cit., pág. 144.

72. Vladimir Jankélévitch, ob. cit., pág. 165.

73. Lewis Rowell, ob. cit., pág. 150.

74. Ernst Toch, transcripto por Ramón Barce, ob. cit., pág. 24.

75. Ramón Barce, ob. cit., pág. 24.

76. Vladimir Jankélévitch, ob. cit., pág. 175.

# El silencio en la luz: la pintura

¿Qué aspecto toma el silencio primordial en la pintura? Toma, ante todo, el aspecto de una obstrucción. Lo obstruido, en pintura, es el objeto natural. Cuando lo que importa es la referencia al silencio extremo, ese objeto deja de ser materia de representación.

Pintar para representar lo dado de antemano es aspirar a producir una ilusión de contigüidad entre la realidad y la propuesta estética. Únicamente entonces —cuando el objeto aparenta ser solo lo que de él ve el sentido común— puede imponerse como reproducible.

Si, en cambio, se destruye el modelo, se extinguirá también la inmovilidad requerida para instaurarlo como tal. Es que al ser restablecido como materia de interpretación —y ya no de reproducción— el objeto readquiere dinamismo, gana disponibilidad, se abre a infinitas valoraciones simultáneas, sucesivas, convergentes y divergentes. Interpretar equivale a querer decir algo de una cosa en tanto está en movimiento. Lo que entonces se anhelará pintar es el flujo en el que esa cosa se encuentra, una vez liberada de su función prototípica.

El movimiento no puede ingresar en la tela bajo otro modo que el de objeto natural obstruido, que el de modelo descalificado. Y para ello, no se trata de lograr que la apariencia estable del objeto esté ausente de la tela. Se trata de que se esté ausentando permanentemente de ella. Lo que corresponde, en otros términos, es plasmar ese estado gerundial del objeto que es el que cuadra a la cosa comprendida ya no como elemento de la naturaleza pasiva

sino como manifestación de la naturaleza activa. Lo inaferrable es lo que primordialmente se aspira a traslucir como verdad cuando se pinta renunciando a toda aspiración reproductiva. Y que se anhele traslucir lo inaferrable no implica, obviamente, que se lo pueda retratar puesto que ya no se intenta plasmar algo sino algo que no lo es.

Pintar para que lo invisible deje sentir su impronta en lo visible. De eso se trata. «Invisibilidad» y «silencio» son, aquí, estrictos sinónimos. Lo invisible y lo indecible se corresponden en una exigencia unívoca hecha al auténtico pintor por su propio espíritu. Porque en cuanto se ponen en movimiento o, mejor, en cuanto se advierte que lo están, las cosas ya no se dejan manipular como dóciles objetos de nuestro entorno. Pasan, en vez de ello, a convertirse en poderosas insinuaciones que nos expresan en nuestra condición de anhelantes, de seres ávidos de totalización siempre incumplida.

Pero también pueden ser sinónimos «visibilidad» y «silencio», y tan acabados como alcanzan a serlo «silencio» e «invisibilidad». El acoplamiento entre visibilidad y silencio tiene lugar cuando el inmovilismo atribuido al objeto es correlativo de la facultad reproductiva adjudicada al sujeto. En la pintura de intención imitativa, el objeto postula su apariencia como instancia de verdad suficiente. El silencio que entonces emana de lo visible no es otro que el resultado del repliegue de lo trascendente, negado en las formas sensibles. Estas se han disuelto en la irrelevancia que faculta su copia. Usurpación, en suma, que la inmovilidad hace del movimiento (o la parte del todo) por medio de la primacía excluyente de la apariencia.

Pareciera que, en pintura, la tendencia a la abstracción responde, con mayor poder de insinuación que las formas concretas, a la tarea de plasmar la presencia residual del silencio extremo. Hay, se diría, menor predisposición en aquella para que se imponga la creencia de que lo importante es reproducir la apariencia del objeto. Y como las formas abstractas no son ya objetos naturales ni comunes, el color, en ellas, está llamado a jugar un papel

descollante en relación con la figura clásicamente entendida. El color gana, de tal modo, una marcada autonomía, y en el arte de pintar sustancialmente replanteado la figura tradicional ha de servirle apenas de tenue apoyatura.

El desplazamiento del objeto natural es un triunfo de la sensibilidad filosófica de la pintura del siglo XX. Esto es algo bien sabido. Desde el expresionismo en adelante se ha mostrado la imperiosa necesidad de sustraer la plástica al terreno de la representación de la apariencia. Pintar llega a ser, así, el esfuerzo orientado a valerse del color como medio predominante para manifestar el dinamismo de lo real; dinamismo que, respaldado por la conciencia creadora, convierte el afán imitativo en una pretensión paradójica, derivada del desconocimiento de las cosas.

Una forma es, pues, abstracta no porque deja de remitir a un objeto sino porque remite a ese objeto como movimiento y, en tal sentido, como algo literalmente irreproducible.

¿Pero qué? ¿Acaso la pintura previa al expresionismo se desinteresó por la dimensión intraducible del objeto? ¿No le ha importado a la pintura, entre el gótico y el impresionismo, el silencio primordial? Claro que le ha importado. Pero la dramatización plástica de ese encuentro entre el pintor y el silencio demandaba aún la mediación del objeto clásicamente entendido. Lo visualmente familiar y lo plausible en mayor o menor medida, están allí presentes. El desasimiento de la mirada con respecto a la naturaleza, profundo ya en Rembrandt, no había alcanzado todavía la rotundidad que cobra en Cézanne. No era aún tan indispensable porque la función simbólica de la imagen preservaba su importancia. Más que un indicio de silencio, la pintura quería ser una referencia a él. Más que un síntoma, un símbolo. Manifestación de lo que el sujeto sabe antes que manifestación del sujeto consciente de la insuficiencia de su saber. Ahora, en cambio, se trata de pintar una experiencia de lo inclasificable. De valerse de las formas para insinuar en ellas lo que no alcanza a ser formalizado. Y para eso, lo central es que los elementos plasmados se conviertan en paradójica manifestación, ya no de lo que puede verse, sino de lo

que no puede verse. En la plástica abstracta, el ojo creador adensa su responsabilidad metafísica. El platonismo enseña que el mundo fenoménico, al ser cambiante, rechaza la conceptualización. La pintura moderna, ciertamente más cercana en esto a Aristóteles que a Platón, propondrá que la aproximación a lo inconcebible se cumpla mediante formas fenoménicas cuya idiosincrasia responda, resueltamente, a esta conciencia plástica de lo que no puede ser directamente objetivado. Y el pintor encuentra el camino hacia su meta en la acentuación de lo disonante, de lo no habitual; en lo infrecuente e infrecuentable. Se trata de quebrantar el hábito, de obligar al ojo a desconocer. ¿Por amor a lo sobrenatural? ¿Porque se pretende privilegiar una determinada calidad de objetos en desmedro de otra? No, por amor a la verdad vivenciada como lo que carece de apariencia definitiva. Por amor al silencio extremo que deja adivinar la intensidad de su cercanía en los intersticios del objeto natural destituido como modelo y reconquistado para el movimiento.

## *El óvulo de Klee*

Lo invisible transparentándose en lo visible. Tal es la estela fulgurante que el silencio traza en la pintura. El epitafio de la tumba de Paul Klee, en el cementerio de la Schlosshalle, en Berna, recoge estas palabras de su Diario: «Soy inasible en la inmanencia». (77)

En una carta referida a él y datada en 1921, Rainer Maria Rilke comenta a su amigo Hausenstein que, en 1915, «había adivinado que su dibujo (el de Klee) era transcripción de música». La observación es agudísima. Remite a la plasmación del movimiento, al sentido en acción. (78) Detenerse en el registro de las formas para copiarlas implica una claudicación. Equivale, en términos de Klee, «a no elevarse hasta la construcción activa de ellas». (79) Y esta renuncia es esencial para él porque, si algo le interesa, es plasmar lo que en cada caso llamamos forma con referencia a su condición de posibilidad. El misterio inabordable y a la vez

reconocible de su presencia y no la presunta claridad de su imagen: esto es lo que importa considerar en el instante de la creación. Se trata, como diría Picasso, de violentar las formas disponibles para que así se transparente en ellas, por vía de la insinuación más pura, el fondo indescriptible que les otorga relevancia estética. Ese poderoso resplandor del silencio primordial que emana de la tela y nos envuelve con el mismo vigor con que a veces conmueve la existencia, proviene del ojo que se atreve a explorar, no ya lo que sin resistencia se entrega a la mirada, sino lo que palpita y llama sin dejarse ver en lo que se muestra. «Las cosas (en la tela) se inclinan […], los árboles se ven violentados, los humanos dejan de estar vivos y el objeto se torna irreconocible a un punto tal, que hasta se cree en una mistificación.» (80)

El imperativo del arte es volver a desconocer. Lo imponderable se convierte en el gran polo convocante de la aventura pictórica. Las formas familiares, su apariencia, en el punto de partida para el desarrollo de la hazaña de la abstracción. Hazaña inspirada por el afán de plasmación indirecta del silencio extremo, sugerencia esencial del movimiento.

Personalmente, adhiero a quienes estiman que la preeminencia de lo geométrico en el cubismo resulta del esfuerzo por restituir a lo visible su rango de instancia indoblegable a «la voluntad de poder». A los cubistas los denomina Klee «filósofos de la forma». (81) Filosofar, en pintura, es ejecutar plásticamente el abandono del objeto como materia de certeza visual. En otras palabras: distanciarse de lo que tiene de aproblemático, trascender el encierro que nos impone como propuesta de reproducción acrítica. Al consumar su propósito abstracto, el cuadro concreta su independencia del objeto natural visto como referente obligado de la plástica. Pero a la vez, lo que esa independencia revela es que en la forma abstracta que el pintor ejecuta, es también el objeto el que gana libertad al dejar atrás su apariencia accesible. El cubismo sostiene esta doble autonomía. Confirma, por un lado, la inviabilidad del saber como acto de apropiación. Por otro, legitima al saber como alusión perpetua a una totalidad irreductible a

cualquier apariencia fija.

Pero, por cierto, en el cubismo no se agotan las posibilidades de reconquista filosófica del objeto. «El otro criterio, el no cubista, se hizo presente un poco antes, en las abstracciones de Vasily Kandinsky.» Tampoco este artista «se ha entregado con especial fervor a las formas de este mundo», (82) vale decir: a las formas convencionales. Se lucha, pues, desde distintas vertientes de la pintura contemporánea contra la perversión del realismo, esa ideología férreamente subjetiva que, sin embargo, dice hablar en nombre de las cosas. La pretensión de que un objeto agote su verdad en la apariencia estática no puede basarse más que en la renuncia del hombre a la intuición de sí mismo como imponderable. Si un cuadro, como quería Leonardo, ha de ser «una ventana» es porque el pintor está condenado a no ser otra cosa que un espejo. En el arte de nuestro tiempo es posible escuchar la estridencia del estallido de ese cristal cinco veces centenario. Pero más que de contraponer la pintura clásica a la moderna, se trata de advertir cómo procede esta última para cumplir con su cometido de luchar contra el convencionalismo de siempre, o como recuerda Klee a propósito de Kandinsky, contra «las formas de este mundo».

Vale la pena volver a subrayarlo: si el hombre reniega de su responsabilidad interpretativa reniega, al unísono, del silencio primordial como fundamento no domeñable de lo real. Reemplaza, entonces, esa inasibilidad básica de sí y del mundo por un axioma que decreta la no menos básica mensurabilidad de ambos. Se trata, a partir de allí, de dar con la regla que todo lo mida. Progresar querrá decir avanzar hacia su obtención. El hombre, en consecuencia, ya no dirá lo que piensa. Dirá infaliblemente lo que «es». Su palabra ya no será suya sino del mundo. Su voz ya no vertirá su esencia sino la esencia de lo real. No estaremos ya ante un hombre que mira sino ante un objeto que se ve. Con la extinción anhelada del intérprete se busca, a sabiendas o no, el exterminio del estilo; la instauración brutal del dogma. Porque solo forjando su estilo el artista se consolida como intérprete. Y solo consolidándose como intérprete, la verdad se le ha de brindar en toda su

complejidad. Cuanto más hondo resulte su afán por decir las cosas a su manera y nada más que a su manera, tanto mayor será su fidelidad de creador al núcleo dinámico de las cosas. Klee lo destaca con gran resolución: «Los únicos que deben hacerse a un lado son los débiles que buscan su propio bien en realizaciones ya hechas, en lugar de extraerlo de ellos mismos». (83) El auténtico creador se salva del silencio de la forma impropia mediante la instauración del silencio de la forma propia. Tal salvación no es sino una encendida celebración de lo real entendido como dinámica incesante. No se trata de desconocer lo que puede ser reconocido. Lo que se quiere es admitir y jerarquizar una dimensión última indiscernible precisamente en las cosas más cercanas y familiares. Resaltarlo sin dejar por ello de tender hacia ese imposible para dar, de algún modo, cabida en la expresión a la sed que su búsqueda promueve y a la sombra del indicio de su proximidad con que pareciera librar de desaliento nuestra marcha.

Klee ha insistido en que solo se reconocen los objetos de la propia pasión. Reconocimiento equivale aquí a descubrimiento de la importancia plástica de tales objetos. El objeto de la pasión reposa en un vínculo excepcional. Inmerso en esa atmósfera de arrebatamiento, pasa a ser existencia, es decir verdad hecha evidencia, floración de un sentido —hasta entonces— inédito encuentro.

Para el pintor, lo incitante nunca es una forma servida sino el hecho de poder dar forma. El crear antes que lo creado y lo creado apenas como lo que remite al flujo infinito del acto creador. Cuando el artista se arroja hacia lo incondicionado mediante la búsqueda del color en que lo adivina, es cuando en él «más se imprime […], en lugar de una imagen finita de la naturaleza, la imagen —la única que importa— de la creación como génesis». (84) Lo real, sentido plásticamente en su fundamento, es eventualidad y no hecho. Con propiedad lo dice Klee cuando entiende que se trata de «remontarse del Modelo a la Matriz». (85) Y en 1906 anota en su Diario que, en un sueño, él «estaba allí donde es Comienzo». (86) A este «Comienzo» lo designa también «clave de todo» y se pregunta:

«¿Quién no querría establecer en él su morada como artista?». (87) Pero esta clave —incógnita esencial que nos convoca desde la abrumadora necesidad con que en nosotros se transparenta— no puede ser sino rozada y, como tal y únicamente, sugerida como un tenue fulgor que creímos vislumbrar. Intentar menos que el trazado de esa alusión es abdicar de la pintura como facultad creadora. Pretender más que esto y actuar como si ese plus hubiese sido obtenido es caer en las simplificaciones del realismo. Por ello es que, a juicio de Klee, «el arte no reproduce lo visible (sino que), hace visible». (88)

Klee alude a «la relatividad de lo visible» (89) para recordar que si algo debiera tener valor prototípico es esa inquietante e inaccesible dimensión originaria en que la abstracción encuentra siempre su primer estímulo. Klee entiende que el artista debe obrar «a imagen de la creación» y no a imagen de lo creado. Pero en la creación, el movimiento que cuenta no es sucesivo ni lineal, sino simultáneo. «El movimiento simple es una trivialidad. Eliminar el elemento temporal. Ayer y hoy como simultaneidad. La polifonía en la música responde en cierta medida a esta necesidad.» (90)

Hay una estremecedora reflexión de Klee sobre lo que yo designo «silencio extremo» y él llama, por razones que enseguida se verán, «el verdadero caos». Lo caótico, para Klee, no es «antítesis del orden» sino un punto de convergencia y disolución de los contrarios, donde las antítesis se desvanecen en una tercera alternativa que recuerda, en la superficie, la noción hegeliana de síntesis pero, más profundamente, la remota noción del *ápeiron* de Anaximandro. Ese punto «sigue siendo por siempre imponderable e inconmensurable». (91) Ahora bien: como instancia de confluencia de las antítesis, dicho punto no está ubicado en un extremo que preceda al orden ni tampoco en el extremo posterior. «Más bien podría corresponder al centro de la balanza.» Lo denomina «no concepto» o, como diría Pessoa, «inconcepto». Pero aclara que no es un punto real sino un punto matemático y, por lo tanto, ideal. Escribe Klee: «Este ser-nada o esta nada-ser es el concepto no conceptual de la no contradicción». (92) Estamos ante lo

impronunciable representado por el punto. En cambio, el signo pictórico de este inconcebible es, según Klee, el color gris. «Para llevar (ese no-concepto) a lo visible […] hay que recurrir al concepto de gris, al punto gris, punto fatídico entre lo que adviene y lo que muere.» (93) Y añade que, entre lo que adviene y lo que muere, hay el devenir, el cambio heraclíteo, el incesante flujo de lo real en transformación.

> Es gris porque no es blanco ni negro, o porque es tan blanco como negro. Es gris porque no está ni arriba ni abajo, o porque está tan arriba como abajo. Gris porque no es cálido ni frío. Gris porque es punto no dimensional, punto entre las dimensiones y en su intersección, o en los cruces de los caminos. (94)

Gris: color del movimiento. Simultaneidad. Polifonía. Fin de la sucesión. Cese de la temporalidad vulgar. Caos. Caos porque la manifestación simultánea de los contrarios lo es. Indeterminación que contiene, virtualmente al menos, toda determinación imaginable.

De ese «centro original» que es el gris «va a brotar el orden del universo e irradiar en todas las dimensiones». (95) La creación del orden corresponde a la separación del todo en partes que no por escindidas del «caos original» dejan de pertenecer a él ya que en ellas este perdura bajo la modalidad del movimiento, dimensión informalizable del objeto.

> Asignar a un punto una virtud central es hacer de él el lugar de la cosmogénesis. A este advenimiento corresponde la idea de todo Comienzo (concepción, soles, irradiación, rotación, explosión, fuegos artificiales, haces de mieses). O mejor: el concepto de óvulo. (96)

Por extensión, correspondería decir que en la pintura abstracta la función básica de los colores es la de sustraerse unos a otros, recíprocamente, el valor de totalidades consumadas. Cada color está donde está para integrarse con los restantes en una tonalidad que, aisladamente, ninguno de ellos logra producir. Pero para que este efecto de necesidad e insuficiencia simultáneas pueda sobrevenir es

indispensable que lo plasmado en el cuadro sea esencialmente el sentimiento de inviabilidad reproductiva —esa huella sin contorno dejada en la tela por el objeto imposible—. Solo entonces, los colores exceptuados del papel subsidiario que tradicionalmente desempeñaron en relación con la figura, alcanzan autonomía; la libertad que los convierte en incomparable alusión al movimiento «caótico» al que, ante todo, se quiere remitir.

Así concebido, el color —que en la gramática pictórica del presente no constituye ya el atributo de un sujeto (el objeto representado) sino el sujeto mismo— pasa a ser la manifestación pictórica por excelencia del silencio primordial.

> Nunca —*escribe Klee*—, en ninguna parte, la forma es el resultado adquirido, acabamiento, remate, fin, conclusión. Hay que considerarla como génesis, como movimiento. Su ser es el devenir, y la forma como apariencia no es más que una maligna aparición, un fantasma peligroso. Buena es, por tanto, la forma como movimiento, como hacer; buena es la forma en acción. Mala es la forma como inercia cerrada, como detención terminal. Mala es la forma de la que uno se siente satisfecho como de un deber cumplido. La forma es fin, muerte. La formación es Vida. (97)

Es interesante, por último, recordar la distinción establecida por Klee entre «misterio inexpresable» y «misterio inaccesible». La «fuerza creadora» —impulso que desencadena el movimiento, instancia facultadora de vida— es un «misterio inexpresable». Pero no es «inaccesible» puesto que de su insondable realidad somos capaces de tener experiencia. Lo ignorado no es desconocido puesto que su necesidad se pone de manifiesto en el deseo que lo convoca. Esa «fuerza creadora» inclasificable —*altum silentium*, como lo designó Mozart— (98) está en nosotros. «Nosotros mismos vamos cargados con esta fuerza hasta el último átomo de médula.» (99) Cabe al artista «permitir su reconocimiento en la materia conocida. Incorporada a ella, debe funcionar. Unida a la materia, debe tomar cuerpo, convertirse en forma, en realidad». (100)

Recuperar la cercanía del «misterio inexpresable» que sustenta la «fuerza creadora» de formas. Tal la misión del pintor. Si lo

representado no remite a lo irrepresentable, no remite a la raíz de lo representado. La existencia humana despierta a la convocatoria creadora mediante el acceso a sí misma como manifestación de esa fuerza. El hombre —finitud sabida— se descubre, de tal modo, como expresión del infinito.

## *El poder de las formas rotas*

Toda formalización es una puesta de límites que segmenta el absoluto. Pero a la vez, en ese segmento llamado «forma», lo ausente —el absoluto en cuestión— se hace evidente al menos como falta. Es aquello que, como ausencia, se nota. Estamos, en otros términos, frente al silencio primordial. Se trata, como supo decirlo Jeanne Hersch, de «buscar la trascendencia en los límites del saber». La forma, expresión de ese límite, deja ver en dos direcciones: hacia adentro, alejándonos del límite, ofrece la consistencia del objeto creado. Hacia afuera, aproximándonos más y más al borde del límite, ofrece —si así puede decirse— el espectáculo de lo indiscernible, el panorama de lo inefable. Toda forma artísticamente consistente propone estas dos direcciones. Y si lo trascendente solo ingresa como silencio en la tela, esta solo alcanza trascendencia gracias al soporte que ese silencio le confiere al operar en ella.

El hombre no puede abandonar el mundo de las formas para acceder al fundamento de lo real, amorfo por excelencia. Pero mediante el mundo de las formas por él producidas o interpretadas puede remitir a lo que las rebasa. La propuesta artística se caracteriza por este doble mensaje. Es, a la vez, evidencia y ocultamiento, entrega y abstención. Y es precisamente mediante lo que oferta de inabordable que el objeto creado se brinda como indicio del silencio primordial.

Escribe Jeanne Hersch, en el año 1946:

> En lo que el hombre experimenta o inventa hay siempre una parte de indefinido por donde se introduce el infinito. El infinito hincha como

> un fuerte viento la vela de todo esfuerzo humano. Pero en el arte se trata de encarnar, y toda encarnación es limitada. Será, pues, necesario que la renuncia al infinito en el proceso de la encarnación le confiera una especie de presencia en el seno de la obra limitada, que lo que ha sido sacrificado hable por su ausencia. El ascetismo de la forma se convierte así en un valor expresivo de lo que la forma no puede ni debe contener. (101)

Efectivamente, no se trata de que la forma «contenga» el infinito. Sería un contrasentido insalvable. Se trata, en cambio, de que, acusando en su constitución el efecto generado por la realidad de ese infinito, la forma remita a él. Que lo solicite alentando su insinuación y se oriente hacia él promoviéndola. El silencio extremo es, en pintura, un repertorio de sugerencias que las formas nos brindan con respecto a aquello que no puede ser configurado. Un señalamiento —y nada más que un señalamiento— del que nos valemos para aludir al ser como absoluto. Pero el ser como absoluto es lo intraducible por antonomasia. Lo que se deja discernir apenas como necesidad de quien lo invoca.

> El ser como tal, lejos de tener, como se ha dicho, una existencia lógica, no tiene justamente ninguna existencia lógica. Él funda el plano lógico, su coherencia y sus principios, pero escapa a dicho plano. Escapa porque no tiene otro ni contrario: y porque, en consecuencia, ni el principio de identidad ni el de contradicción le son aplicables. No tiene nombre. Y si tiene realidad en el pensamiento conceptual, es solo como imposibilidad, como ausencia de nombre y fracaso de los principios. No es el punto de enlace, sino el punto de exclusión entre la lógica y la ontología. (102)

Solo una forma que se combata a sí misma es capaz de ofrendar lo que no puede ser brindado. Al exceptuar al objeto de su cariz de cosa representable y al acto creador de su inscripción en el rubro de las funciones reproductivas, la pintura consigue plasmar la presencia de dicha ausencia. Si encarna el conflicto desatado por lo que inevitablemente se le escapa, el arte imprimirá la huella de lo que huye de él. Es la rotundidad del silencio primordial lo que

entonces podrá oírse en la voz de la pintura. El arte es un lenguaje «indirecto, que remite a algo distinto de su objeto aparente». (103) Pero, claro, ese algo emerge como lo inapresable en el objeto únicamente cuando dicho objeto escenifica hasta el límite de lo intolerable las tensiones entre apariencia y realidad, entre quietud y movimiento. La creación de formas —tan distinta, como se ve, de la reproducción de formas— supone, pues, una transubstanciación, una mutua superación del objeto y del sujeto clásicos en favor de un más allá de ambos que es, en última instancia, lo bello abierto por el cuadro. Pintar es, pues, forjar «formas rotas».

> La forma rota —*aclara Jeanne Hersch*— proclama con su factura la intervención de una trascendencia que ni siquiera el genio ha podido abarcar en una medida humana, y los fragmentos consistentes dejados por su explosión tienen la elocuencia de las ruinas o de los muertos ilustres. (104)

Es que «lo que miro, nunca es lo que quiero ver». (105) Por lo tanto, lo que exhibo nunca es lo que anhelo mostrar. Lo manifiesto vale como insinuación de lo latente o no vale nada. Lo que quiero ver (y mostrar) es lo que no puedo mirar (ni exhibir). Pero apenas mirando lo que no quiero puedo llegar a captar la absorbente realidad de lo que no veo. «Allí donde uno no puede, a causa de la carencia, dar lo que hay que dar, siempre —concluye Lacan— se tiene el recurso de dar otra cosa.» (106) El contemplador advertirá, en la forma propuesta, el resplandor de esta ausencia decisiva, la del auténtico objeto del deseo. Ella lo atraerá, dejará en su mirada la impronta de su hechizo. Lo irrepresentable —silencio primordial — no equivale, empero, a lo inexistente, del mismo modo que lo inconcebible no encuentra, necesariamente, su correlato en lo falso. Si de pintar se trata, es para que lo inconfigurable pueda, de algún modo, aparecer.

Ahora bien: despertar en el espectador el efecto de la falta; suscitar en él el reencuentro de un deseo que no tiene posibilidad de verse cumplido —ya que en rigor no concibe el objeto que reclama—, equivale a convocarlo al ejercicio supremo de captar lo

que no puede plasmarse. En este caso, y a diferencia de lo que ocurre en la pintura imitativa, la función del objeto visible no es ni puede ser la de apaciguar toda inquietud sino la de promoverla. La inquietud se disuelve en el sosiego de la satisfacción toda vez que la cosa representada parece colmar la demanda de realidad que le formula el acto de contemplar. A la inversa, elude esa disolución cuando logra imponer la presencia de un más allá del objeto —esa dimensión de lo invisible a la que en estas páginas se ha llamado, tantas veces y de tantos modos, «silencio primordial»—. De manera que si algo hay que la pintura aspira a provocar es la irrupción de ese dato metafísico que se impone como referente obligado en la aprehensión de todo lo físico. ¿Por qué? Porque ese dato salva al objeto representado de su petrificación en el sentido manifiesto. Con esta inmersión en lo inasible del objeto, reaparece para el contemplador la vivencia de su propia imponderabilidad, el contacto con su propia dimensión ilimitada.

## *Picasso y el don de los jilgueros ciegos*

Para el cubismo, todo lo discernible en el plano de los sentidos es siempre y estructuralmente una construcción geométrica del entendimiento. Y si de algo se trata al pintar es de hacerlo evidente. Ello implica que no solo el cuadro es una construcción. Lo es también la realidad en tanto objeto del discernimiento humano. Desde este ángulo, el arte cubista constituye una meditación plástica del *modus operandi* de la subjetividad en la producción de su mundo inteligible. Pero, en los hechos, constituye, además, una exposición de las condiciones geométricas de posibilidad del objeto de la mirada con referencia primordial a lo que no ingresa, de modo alguno, al campo de lo visible.

Es claro, asimismo, que la propuesta cubista solo resulta viable una vez que la relación con la naturaleza ha dejado de ser espontáneamente óptica. Porque cuanto la tela cubista entrega no es lo que normalmente vemos sino lo que permite que veamos normalmente. Para ello se trata de reconocer, no ya lo que se tiene

ante los ojos sino lo que, por así decirlo, estos tienen detrás, facultándolos a percibir del modo como lo hacen. La base geométrica puesta al desnudo por la pintura cubista frustra la *adequatio*, impide la acomodación óptica y, con ello, el objeto reconquista su carácter inasible, su valor resistencial. Es decir que se recurre a la geometrización no tanto para mostrar lo que se debe y puede aprehender sino lo que se desearía aprehender y no se puede.

Es innegable que, en su tarea como plástico cubista, Picasso suprime la dimensión psicológica de la expresión personal. Pero esta supresión se efectúa, a mi juicio, con vistas a su redefinición y reubicación en otro plano. No prescinde de la autonomía de la expresión: lo que hace es replantearla globalmente hasta lograr que todo, en la tela, goce de ella. La extiende, la universaliza. Así, es la figura retratada, en su conjunto —y no apenas su semblante— la que pasa a ser manifestación de esa autonomía. Si, en lugar de ello, se tratara exclusivamente de mostrar la figura como lo que ya no ofrece resistencia a la desfiguración, el pintor se convertiría en un mero difusor de evidencias; en alguien que, como el copista del que aquí se ha hablado, no aspira a restaurar el contacto con la dimensión silenciosa de lo real sino a extirparlo. ¿Qué diferencia esencial habría entonces entre él y un mero reproductor de formas dadas? Ninguna. Solo se habría extendido al campo de las condiciones de posibilidad geométricas, lo que hasta el advenimiento del cubismo estaba reservado al reflejo pictórico servil de las apariencias naturales. Tendríamos, así, más de lo mismo.

A la vez, ofreciéndonos a un tiempo todos sus semblantes geométricos posibles, la propuesta que, por ejemplo, sobre la figura de una mujer nos hace el artista señala en dirección a lo que en ella hay de inconcebible. Al optar al unísono por todos los ángulos de observación posibles, Picasso no querría extenuar la comprensión de la mujer que inspira su trabajo sino, más bien, arrancarla del escenario donde se produce la homologación simplista entre el objeto que se puede reproducir y el que se quisiera poder

reproducir. No es, entonces, el objeto el que resulta agotado en su enfoque cubista sino el sujeto que supone esa posibilidad de agotamiento. La geometrización, en el cubismo, está al servicio de la importancia gnoseológica y estética de lo indiscernible, y no del afán de dominio. Si de alguien está cerca Picasso es de Platón, no de Comte.

¿Consiste un objeto, para nuestro artista, en lo que de él puede decirse? Si lo real solo es discernible como instancia interpretativa, ¿no quiere ello decir, también, que lo real consiste, al unísono, en lo indiscernible para el hombre?

El cubismo constituye, a mi entender, una representación de la totalidad concebible del objeto; por lo tanto, una alegoría pictórico-metafísica de la imposibilidad humana de hacer ingresar en el cuadro lo incondicionado. Picasso ya nada tiene que ver con el triunfalismo antropocéntrico de la modernidad. Su mundo y su momento son los que corresponden a un hombre cuya identidad de sujeto, en sentido cartesiano, se ha desmoronado. Ese hombre, hoy, ya no habla para decir lo que sabe sino para llegar a saber qué quiere decir. En todo caso, si aun es sujeto, es el sujeto heterónimo de Fernando Pessoa, ese cubista excepcional de la poesía de nuestro tiempo. Un tiempo en el cual la certeza de existir no la extrae el hombre del hecho de pensar sino del hecho menos majestuoso de no poder impedir la extenuante tensión entre la realidad y el deseo de aprehensión de esa realidad.

Por eso, el silencio primordial encuentra en la pintura cubista una de sus insinuaciones plásticas más elocuentes. Lo que se resiste a ser representado se escenifica en ese afán de totalización que, diciendo cuanto puede decirse mediante la multiplicación de los recursos usuales, hace aún más discernible el espesor de cuanto no puede ser enunciado.

Por vía de la geometrización y de la perspectiva múltiple, el cubismo proyecta al primer plano la presencia del ojo que configura su objeto, es decir que se empeña en ofrecer al objeto, no como materia de observación neutra, sino como objeto de indagación humana. Pero con ello también queda al descubierto el hecho de

que no hay ni habrá interpretación alguna capaz de acceder de una vez por todas a la verdad del objeto, es decir de rebasar o agotar su condición interpretable. Lo que no puede reproducirse encuentra, así, su paradójico lugar en la tela. De modo que la concepción de lo visible desplegada por el pintor cubista remite explícitamente al reconocimiento de lo invisible. Y allí está el silencio primordial. Silencio que es señal de una dimensión del objeto que nos ha sido vedada como materia de discernimiento racional pero habilitada, en cambio, como referente fundamental de una conciencia abierta a la verdad de su propia finitud.

Paul Klee estimaba profundamente el trabajo de los cubistas y creo que así era porque con ellos podía identificarse en un propósito básico: el de devolver a la pintura grandeza metafísica y densidad teológica.

En 1923, Picasso escribió: «Todos sabemos que el arte no es la verdad. Es una mentira que nos hace ver la verdad, al menos aquella que nos es dado comprender». (107)

Hay, pues, para Picasso un semblante de la verdad que está a nuestro alcance y otro cuya realidad simultánea admitimos, aun cuando no podamos disponer de él como de algo comprensible. Se trata de dos rostros de una misma figura. El segundo de ellos irrumpe en la obra de arte cuando el primero se me impone como el único que puedo contemplar, y no necesariamente como toda la verdad. Ambos se convocan y remiten recíprocamente al otro como lo hacen, por lo demás, «mentira» y verdad, es decir arte y realidad.

El arte logra representar la verdad como puede ser comprendida y de modo tal que el hecho de que no se llegue a agotar en lo que de ella podemos saber no escape a la percepción artística. Picasso es, pues, plenamente consciente de que no resulta posible pintar lo invisible pero también lo es de que solo con referencia a lo invisible tiene sentido pintar.

Cuando asegura que «con el arte expresamos nuestro concepto de lo que la naturaleza no es» (108) no solo descalifica la intención imitativa en arte, postulando para el pintor una función creadora equivalente a la de la Naturaleza. También sugiere que lo

incondicionado debe constituir el referente central de la pintura. Y si señalar en dirección a lo inaferrable es una prueba de poder, jerarquizar lo inaferrable como instancia nada más que de señalamiento es un indicio de lúcida humildad.

Picasso se muestra, asimismo, muy renuente a admitir que en pintura la intención, el propósito, desempeñen el papel decisivo. Al menos eso es lo que se desprende de otras palabras suyas datadas también en 1923: «A mi modo de ver, buscar no quiere decir nada en pintura. Lo importante es encontrar. […] Mi objetivo al pintar es mostrar lo que he encontrado, no lo que estoy buscando». (109)

El artista español está persuadido de que el pintor contemporáneo ya no es, en lo fundamental, un investigador, como el pintor de la modernidad. El pintor contemporáneo es un hombre sorprendido; un hombre de hallazgos más que de resultados. Y es que solo el hallazgo —lo inesperado— hace posible el contacto con el misterio del origen, esa región donde el silencio extremo se pronuncia. Los resultados, en cambio, remiten a la intencionalidad, al propósito, a la voluntad de dominio. Pintar, en consecuencia, no sería, para Picasso, llegar adonde uno se propone sino verificar adónde se ha podido llegar. «Lo que yo capturo contra mi voluntad —anota en 1943— me interesa más que mis ideas.» (110)

No debemos, sin embargo, dejarnos ganar por la presunción de que Picasso adhiere al espontaneísmo. Si así fuera, nunca habría afirmado que, con el arte, «expresamos nuestro concepto de lo que la naturaleza no es». Espontáneamente tendemos a subordinarnos a las formas de la Naturaleza. Lo que Picasso, en cambio, parece sostener es que, tal como Nietzsche lo creía, perderse importa más que encontrarse. Pero únicamente ha de perderse quien sepa desencontrarse, rehuir su propia previsibilidad, forzar su espíritu —como Picasso quiere— para que se encauce en una dirección a la que no está acostumbrado. Y es que solo entonces verá; solo entonces habrá franqueado el umbral que ha de llevarlo a situarse ante el horizonte «de objetos y formas enteramente ignorados». (111)

Hay en Picasso una equivalencia decisiva entre el acto creador

de ver y el acto de amar. Es el amor el que libera a lo visto de su barniz previsible; el que franquea el acceso a la deslumbrante singularidad de su presencia. En cambio, más acá o más allá del amor no hay sino lo observable, la apariencia, lo que induce a ser reproducido antes que a la celebración del movimiento en el que secretamente consiste. Data de 1932 una maravillosa reflexión de Picasso: «En el fondo, no hay más que el amor. Sea el que sea. Y se debiera reventar los ojos a los pintores como se hace con los jilgueros para que canten mejor». (112)

Es, asimismo, el amor la fuerza propulsora del vínculo con la obra que asegura su indeclinable dinamismo significativo: «Terminado (el cuadro) vuelve a cambiar, según el estado del que lo mira. […] Un cuadro no vive sino por el que lo mira». (113) Pintar y aprehender sentidamente lo pintado son experiencias de comunión y no de observación desapasionada: «Yo no he copiado esta luz ni le he prestado una atención especial. Simplemente me bañaba en ella, mis ojos la habían visto y mi subconsciente registró esa visión». (114)

Como se ve, el papel que Picasso adjudica a la voluntad no es de ningún modo irrelevante. No podría serlo jamás en un trabajador de tan excepcional tenacidad. «Yo pongo en mis cuadros —anota en 1935— todo lo que me gusta. Tanto peor para las cosas; no tienen sino que arreglarse entre ellas.» (115) La cuestión consiste, más bien, en saber al servicio de qué está esa voluntad. Y a mi juicio, esa voluntad está al servicio del misterio último de lo real y no de la apología de la subjetividad dominadora. Y en la consecución de este propósito el factor que pareciera ser decisivo es la pasión, la urgencia comunicativa, la fuerza propulsora de un arrebato más intenso que diáfano.

Está fechada también en el año 1935 la siguiente consideración sobre el cubismo: «Cuando hicimos el cubismo no teníamos ninguna intención de hacer el cubismo sino de expresar lo que teníamos adentro». (116) Y esta otra:

> Un cuadro me viene de lejos; quién sabe de cuán lejos; yo lo he adivinado, lo he visto, lo he hecho y, sin embargo, al día siguiente

> yo mismo no veo lo que hice. ¿Cómo se puede penetrar en mis sueños, en mis instintos, en mis pensamientos, que han tardado mucho tiempo en elaborarse y en ver la luz, sobre todo para asir lo que yo puse allí, quizá contra mi voluntad? (117)

> ¿Has hecho tú nunca lo que pensaste hacer? —*escribe en 1938*—. ¿No cambias a veces, sin pensarlo ni quererlo, el rumbo de tu camino, cuando sales de casa? ¿Dejas por eso de ser tú? ¿No llegas adonde quieres ir, de todos modos? Y si no vas, pongamos por caso, ¡qué importa! Es que no tenías que ir y habrías hecho mal en forzar el destino. (118)

Para que las formas insinúen el sentido inasible que subyace en los significados que de costumbre se les adjudica, para que el silencio primordial despliegue en la obra su aliento vivificante, lo indispensable es, también para Picasso, liberar la percepción del efecto paralizante que produce la realidad objetiva. Es en ella donde se consuma la defunción semántica del mundo: «A la realidad objetiva hay que doblarla cuidadosamente como se dobla una sábana y guardarla en un armario de una vez por todas». (119) Picasso, empero, sabe muy bien que así como el apego a esa realidad termina por arrojar al artista a las aguas estancadas de la plástica imitativa, de igual manera, la posibilidad de sustraerse por completo a la naturaleza objetiva no existe para el hombre. Si ella tuviese lugar, el alcance metafórico del arte se vería enteramente coartado. «No se puede contrariar a la naturaleza. ¡Es más fuerte que el más fuerte de los hombres! […] Podemos permitirnos ciertas libertades pero en los detalles solamente.» (120) Por ello, en pintura como en todo, el silencio primordial no logra sino ser insinuación, sugerencia brindada mediante el movimiento que, en especial el color, exceptuado de la sujeción tradicional a las formas, logra infundirle al objeto de creación. En última instancia, el movimiento no es sino ese objeto creado, abstracto, desplazado del terreno usual de la visión pero de modo tal que este no resulte por ello irreconocible. La naturaleza objetiva debe subsistir como referente mínimo necesario para que el movimiento efectuado pueda ser discernido. Y es en Cézanne en quien Picasso reconoce, en 1926, el

paso fundamental dado en dirección al protagonismo que el movimiento habría de cobrar en la estética cubista:

> (Cézanne) Entendía que la pintura tiene un valor intrínseco independiente de la representación real de los objetos. Me preguntaba si no sería necesario representar las cosas como se conocen en vez de como se ven. Puesto que la pintura posee una belleza propia, se puede crear una belleza abstracta con tal de que siga siendo pintura. (121)

El mundo en estado de transitividad: tal pareciera ser la meta y la raíz del quehacer pictórico. Silencio que crece lejos del «equilibrio estable o la armonía, que no me interesan en absoluto». (122) Y si lo que entonces importa es la disonancia o, mejor aún, la tensión implícita en la disonancia, es porque con ella aflora la evidencia de un equilibrio de intención estática o de una armonía propensa a la cristalización que, para ventura del arte, no alcanzan a producirse. Aquí es donde fracasa el poder predicativo, la subordinación de lo real a lo sabido. Y, en la misma medida en que ese fracaso tiene lugar, lo no sabido aparece, ya no como lo que todavía no hemos designado, sino como lo que nunca podremos designar y, al unísono, como aquello a lo que primordialmente importa remitir mediante la obra.

Nadie más alejado de la modernidad, entonces, que Pablo Picasso. No el sujeto que domina sino la materia indominable: tal es lo que al artista le importa resaltar.

Se podría, por eso, designar la pintura de Picasso como un arte que se apasiona por el color en la medida misma en que se vuelve indiferente a los atributos. Sin atributos, los objetos escapan a la fijeza que autoriza su calificación para pasar a convertirse en aquello de lo que ya nada puede predicarse. Ganan, de ese modo, estatuto gerundial: se convierten en un siendo. «Los objetos que aparecen en mi pintura —ratifica Picasso— no lo son en absoluto.» (123) «Supongo —explica— que uso la palabra “atributos” más a la manera de un escritor que de un pintor; es decir en el sentido en que uno habla de una oración con sujeto, verbo y atributo. El

atributo es un adjetivo. Sirve para calificar al sujeto. Pero el verbo y el sujeto son realmente toda la pintura. Los atributos eran los escasos puntos de referencia dirigidos a hacernos volver hacia la realidad visual, reconocible por todos. Y también estaban para esconder la pura pintura detrás de ellos.» (124) Puesta al descubierto «la pura pintura», lo que entonces emanará de su creciente expansión es el murmullo del silencio primordial. Es que la desarticulación del objeto como instancia dada, o como prefiere decir Picasso, su «destrucción», se produce en favor del silencio y desde el silencio. Mediante la restitución al objeto de la impronta de lo esencialmente inalcanzable, lo que se aspira a manifestar es su rango como expresión de lo intraducible. Se quiere pintar lo que no puede ser reproducido para que se alcance a presentir lo que no puede ser contemplado. Un haz de luz, en suma, donde vibre el eco de una presencia sin rostro.

---

77. Paul Klee, *Teoría del arte moderno*, Buenos Aires, Ediciones Caidén, 1971, pág. 111.

78. Ibídem, pág. 11.

79. Ibídem, pág. 16.

80. Ibídem, pág. 17.

81. Ibídem, pág. 18.

82. Ibídem, pág. 20.

83. Ibídem, pág. 22.

84. Ibídem, pág. 41.

85. Ibídem, pág. 43.

86. Ibídem, pág. 43, cita al pie.

87. Ibídem, pág. 43.

88. Ibídem, pág. 47.

89. Ibídem, pág. 54.

90. Ibídem, pág. 56.

91. Ibídem, pág. 77.

92. Ibídem, pág. 77.

93. Ídem.

94. Ídem.

95. Ídem.

96. Ibídem, pág. 78.

97. Ibídem, pág. 83.

98. Wolfgang Amadeus Mozart, *Cartas*, Madrid, Muchnik Editores, 1986, pág. 86.

99. Paul Klee, ob. cit., pág. 79.

100. Ibídem, págs. 79 y 80.

101. Jeanne Hersch, *El ser y la forma*, Buenos Aires, Paidós, 1969, pág. 184.

102. Ibídem, pág. 21.

103. Ibídem, pág. 50.

104. Ibídem, pág. 190.

105. Jacques Lacan, *Los cuatro principios fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Seix Barral, 1977, pág. 112.

106. Ibídem, pág. 113.

107. Pablo Picasso, *Pintura y realidad*, Montevideo, Libros del Astillero, 1973, pág. 51.

108. Ibídem, pág. 52.

109. Ibídem, pág. 51.

110. Ibídem, pág. 91.

111. Ibídem, pág. 55.

112. Ibídem, pág. 63.

113. Ibídem, pág. 70.

114. Ibídem, pág. 72.

115. Ibídem, pág. 69.

116. Ibídem, pág. 73.

117. Ibídem, págs. 75 y 76.

118. Ibídem, pág. 81.

119. Ibídem, pág. 100.

120. Ibídem, pág. 72.

121. Ibídem, pág. 59.

122. Ibídem, pág. 102.

123. Ibídem, pág. 121.

124. Ibídem, pág. 105.

# Lo irremediable: Moisés y el espíritu trágico del judaísmo

1996

# Moisés, un silencio que viene de lejos

Ungido y condenado, réprobo y dilecto, Moisés fue el que todo lo pudo y aquel que a nada llegó. No hay en el judaísmo figura más enigmática. Ninguna ante la cual el arte cristiano se haya detenido con mayor interés.

A dos artistas cristianos, justamente, debemos las imágenes esenciales del profeta. Una de ellas goza, incluso, de enorme popularidad. Es la que, a principios del *Quinientos*, le consagró Miguel Ángel. La otra, casi ignorada, es igualmente fundamental. Su autor, František Bílek, es checo y su obra data del año 1905. Juntas dan vida estética al dilema que inspira este libro.

Miguel Ángel optó por el héroe invicto. El suyo es el retrato de un hombre ejemplar. El de un gigante capaz de sobreponerse a todas sus contradicciones. Las huellas del conflicto, sin embargo, están allí. No las ha borrado la victoria. Eso es, precisamente, lo conmovedor: la estela indeleble de la lucha. La figura de Moisés, en consecuencia, expresa la singularidad inconfundible de los espíritus mayores. De aquellos en quienes han encarnado los grandes ideales.

Al contemplar esa imagen nos gana una admiración poco menos que reverencial. Algo único emana de ella y nos hechiza. Convoca nuestra inteligencia y, al unísono, la frustra. Despierta nuestra emoción y la trasciende. Revela un cosmos e insinúa un caos.

Con ella celebra Miguel Ángel al hombre que ha logrado implantarse en la fe. Al hombre totalizado. Al que, sobreponiéndose a toda disonancia, supo convertirse en elegido de Dios.

No es este el caso del *Moisés* de Bílek. Puede vérselo en Praga.

Está expuesto en el barrio judío. Es un hombre cabizbajo. Es evidente su quebranto; evidente que, en él, la desilusión ha podido más. Algo indoblegable al propio deseo deja sentir su preeminencia en cada gesto. Allí la lucha interior ha tenido otro desenlace.

También el de Bílek es un ser que trasunta grandeza. Su relevancia, empero, se nutre en otra intensidad. Es otra la desmesura que la sustenta. Otra la fascinación que despierta. Vacilante, poco menos que abatido, su rostro parece caer sobre el pecho, sumido en la introspección y el desconsuelo. Es evidente que lo embarga una pesadumbre infinita. Que soporta una verdad abrumadora. Aun así, la figura no pierde armonía. Hay dignidad en los movimientos y una belleza extraña en el conjunto. El dolor alcanza allí un acentuado relieve espiritual. Si el *Moisés* de Miguel Ángel está a punto de hablar, ninguno como el de Bílek deja oír la elocuencia del silencio. Es el silencio de quien viene de muy lejos. De muy alto. De muy hondo. Es un silencio terminal. Un desenlace.

Ya puede advertirse adónde voy. No busco una contraposición. Pero quisiera señalar una diferencia. Hay algo que Miguel Ángel aún cree posible: ser más grande que los propios conflictos. Es algo en lo que Bílek ya no confía. Es más: Bílek ha transpuesto el umbral y retrata el paisaje a que da lugar el desaliento. Su *Moisés* deja ver la huella de un anhelo incumplido. De ese desencuentro proviene su figura. Arraiga en él y de él se alimenta.

Un hecho curioso. Cuentan que, ante la inminente invasión alemana, los judíos de Praga ocultaron el *Moisés*. Parece en principio lógico que temieran por su destino. Sin embargo, ¿por qué temer la destrucción de un Moisés derrotado? ¿No cabía, más bien, pensar lo contrario? Vale decir, que una imagen como aquella no estaba en absoluto reñida con el odio antisemita. No había sido esa, claro está, la intención de Bílek. ¿Pero qué impedía a los nazis interpretarla de tal modo?

Algo fundamental lo impedía. Aun cuando ponga el acento en un dolor tan íntimo, la escultura de Bílek no plasma un fracaso puramente personal. No se trata de un tormento sin relieve colectivo. Es, por el contrario, símbolo de un padecimiento general.

Su *Moisés* nos habla del efecto producido por el contacto con un límite infranqueable. De un absoluto que el deseo de posesión no doblega. Nos habla de un incumplido afán de comunión entre la historia y la eternidad. Es en suma ese *Moisés* un espejo intolerable para el rostro del dogmatismo. Un riesgo para la soberbia. Lo irreductible a la voluntad está allí. Es la materia misma de la escultura.

Miguel Ángel —es evidente— no tomó en cuenta el retrato bíblico del profeta. Le fue imperioso concebirlo como vencedor. *Moisè legista e obediente*, proclama Dante (125) y asiente el escultor. La preeminencia del impugnado no le interesó. Sí la del triunfador. ¿Lo fue Moisés realmente? Poco importa. Miguel Ángel ha optado por él. Por el hombre que ha sabido dejar atrás el impulso primario, la incontinencia, el ciego descontrol, la fragilidad mezquina y el terror señero. Ha optado por el hombre que ha jerarquizado la fortaleza moral sobre la intemperancia. La victoria de Apolo sobre Dionisios.

El *Moisés* de Miguel Ángel atestigua que es posible, todavía, detenerse antes del abismo, obrar con prudencia. Se trata de una convicción que los años irían debilitando. Pero el *Moisés* aún la encarna. Es, en esta medida, obra del Renacimiento tardío. Del artista cautivado por el principio del equilibrio entre las partes y el todo. Para la sociedad del *Quinientos*, enseña Hauser, «el supremo mandamiento, tanto en la vida como en el arte, es el dominio de sí mismo, la represión de los afectos, la sujeción de la espontaneidad, de la inspiración, del éxtasis». (126)

Hay un texto que refleja como ninguno la abrumadora intensidad que produce el contacto con la figura emblemática de semejante convicción. Es el ensayo compuesto por Freud en 1914. Cautivado por su potencia plástica, Freud describe al *Moisés* y lo medita con inspirada sagacidad.

> Miguel Ángel ha puesto en el sepulcro de Julio II otro Moisés, superior al histórico o tradicional. Ha elaborado —nos dice— el tema de las tablas quebradas y no hace que las quiebre la cólera de Moisés, sino, por el contrario, que el temor de que las tablas se

> quiebren apacigüe tal cólera o, cuando menos, la inhiba en el camino hacia la acción. Con ello ha integrado algo nuevo y sobrehumano a la figura de Moisés y la enorme masa corporal y la prodigiosa musculatura de la estatua son tan solo un medio somático de expresión del más alto rendimiento psíquico posible para un hombre, del vencimiento de las propias pasiones en beneficio de una misión a la que se ha consagrado. (127)

Tal es el *Moisés* de Miguel Ángel: un ideal dramático capaz de sobreponerse, en una síntesis superadora, al conflicto que en la Biblia se muestra irreparable. A ese desencuentro memorable del profeta con su Dios. Al quebranto suscitado por el castigo y la exclusión. Una figura, en suma, hondamente cristiana ya que, ni siquiera en el Talmud, Moisés deja de ser un hombre cuestionado, fogoso y soberbio, severamente penado por su Señor.

En 1938, Freud reafirma su interpretación del año 1914. Pero esta vez la extiende a todo el pueblo hebreo: «En un nuevo rapto de ascetismo moral, los judíos se impusieron renuncias instintuales constantemente renovadas, alcanzando así, por lo menos en sus doctrinas y preceptos, alturas éticas que habían quedado vedadas a todos los demás pueblos de la Antigüedad». (128)

Es el espesor de semejante autodominio lo que Freud subraya en la propuesta del artista. Moisés, gracias a él, elude en la escultura todo riesgo disolutivo, la asechanza de lo irremediable, la caída en la desesperación.

A Bílek, en cambio, le importará, ante todo, el núcleo trágico de Moisés. Sobre él concentra su empeño, la tenacidad sin mengua de su búsqueda. ¿Qué lo predispone a situarse donde lo hace? Miguel Ángel —lo dije— es el habitante del Renacimiento agónico. Hacia 1512, cuando inicia su *Moisés*, el corazón de los ideales estéticos previos no había dejado todavía de latir. Bílek, a su turno, navega por aguas sobre las que ya ha caído la noche del desencanto finisecular. Podría llamárselo decadentista solo si con ello quiere significarse que era un artista consciente del derrumbe en medio del cual le tocaba actuar. Había nacido en 1872. Tenía treinta y tres años cuando dio vida a su *Moisés*. Es fácil discernir en él una

profunda orientación mística. Pero solo se consustanció con ella gradualmente. En 1890 todavía creyó posible participar en el llamado «Movimiento de los Católicos Modernos». Su religiosidad inquieta, revulsiva, fue descubriendo sin embargo que no había, para el anhelo que la nutría, correlato institucional. Sus opiniones resultaron chocantes, incomprensibles para la mayoría de los miembros de la agrupación. Impugnadas y concebidas como mera expresión de obstinación y orgullo, determinaron su alejamiento. Fue, a partir de allí, un cristiano disidente. Un solitario en la fe cuyos dilemas evocan a los de Kierkegaard.

Miguel Ángel no pudo —y acaso no quiso— llegar tan lejos. Pero es cierto que él también se rebeló contra la ciega subordinación al despotismo clerical. Casi dos décadas después de haber emprendido su *Moisés*, concreta, hacia 1532, su acercamiento a la Reforma. Sabe que la Iglesia convalece. Conoce la enfermedad que el Vaticano esconde detrás de su pompa. Le repugna ese papado que pone a Dios a su servicio. Poco cuesta imaginarlo haciendo suyo el memorable lamento de Dante:

> *Ahí, Constantín, di quanto mal fu matre,*
> *non la tua conversion, ma quella dote*
> *che da te presse il primo ricco patre!* (129)

El Renacimiento ha tenido corta duración. Como todos los períodos de estabilidad, también este ha sido efímero. Bastaron veinte años para que dejara de florecer. «Después de la muerte de Rafael, apenas se puede hablar ya de un arte clásico como dirección estilística colectiva.» (130) Tras él, volvió el desenfreno. Ese que su *Moisés* aún logra sofocar. Ese que ya no disimulan las tumbas de los Medici ni la bóveda Sixtina. En ellas

> se pueden descubrir los signos de una concepción manierista, turbada en su sentimiento de armonía. En el *Juicio final* (1534-1541) el nuevo espíritu domina ya sin limitación alguna; ya no es un monumento de belleza y perfección, de fuerza y juventud lo que surge, sino una imagen de la confusión y la desesperación, un grito de liberación del caos, que de repente amenaza con devorarlo todo.

(131)

El temple que campea en la composición del *Moisés* ha quedado muy atrás. No es el sufrimiento, sin embargo, sino la desmesura imperante lo que le importa plasmar al escultor. La magnitud del extravío general.

El sufrimiento, en cambio, es la materia básica de Bílek. La inmersión personal en el tormento transfigurado por la fe. Se diría que Bílek, en cierto sentido, hace suyos ideales estéticos del gótico tardío. En especial, el despliegue emotivo, característico de aquel momento y que él habrá de explotar con criterio neobarroco. Se sabe que Bílek tuvo ocasión de admirar «los modelos de obras de arte sacro medieval expuestos en el Palacio del Trocadero». (132) Sus Memorias atestiguan que ellos ejercieron sobre él un hondo influjo. Fue el impacto que, en un espíritu religioso dilascerado por la vacilación, alcanzaron las tensiones propuestas por un arte para el cual el alma no ha dejado aun de ser extraña al cuerpo. El Renacimiento, se lo sabe, superó la culpa y las ambivalencias al respecto. La vieja antítesis perdió peso problemático y con ella se disolvió el sentimiento de lo insoluble. El *Moisés* de Miguel Ángel es aún hijo de este espíritu esperanzado; del último esfuerzo afirmativo de esa convicción. Todo, en su porte, es firmeza, autoconformidad, hidalguía.

Bílek, claro, pertenece a otro tiempo. A un tiempo de avanzado desaliento. El final del siglo XIX palpa ya el espesor de un desencanto mayor. El malestar es profundo y hace falta respirar de otro modo, otro aire. Bílek cava en el suelo del tormento subjetivo. Es en él donde busca acceso a su redención. El estruendo del festín positivista no lo engaña. Ni la retórica dogmática que esconde un vacío escalofriante. Le importa, lo obsesiona, el contraste entre la interioridad que pugna por trascenderse y el límite férreo que el destino impone a su intención. Su *Moisés* proviene de y se dirige hacia la conciencia cabal de ese desencuentro. El hombre que a Bílek le atrae no es el que desemboca en el fracaso, sino el que nace del fracaso. El resurrecto. El hijo del dolor. El hombre que, aun vencido, insiste. El que gana dignidad en la derrota. Es que Bílek,

más que en la salvación consumada, cree en la necesidad de su búsqueda. En ese trayecto hacia lo inconcebible ve constituirse lo mejor del espíritu. El hombre de Bílek es, en suma, el Moisés bíblico. El que queriendo llegar no llegó nunca, y el que no por eso renunció a seguir. El que sabiéndose condenado, reivindicó hasta el final su derecho.

A Miguel Ángel se lo ha llamado «el más prestigioso artista de la cristiandad». (133) El inmenso título es justo. Su obra deslumbrante prueba que no fue un mero divulgador de valores eclesiásticos. Mucho menos, el promotor ingenuo de certezas acabadas. Fue, en cambio, un temperamento atormentado por las contradicciones que, en su tiempo, minaban el ejercicio límpido de la fe. Un corazón ensombrecido por esa crisis sustancial de la Iglesia cuyas oscuras consecuencias alcanzó a intuir. Puede por eso afirmarse que su trabajo pictórico y escultórico, y aun su producción poética, traducen con dolor inigualado la imposibilidad de concebir al cristianismo como una cosmovisión estable, apaciguada y ajena a toda urgencia renovadora. De ello, por cierto, es también reflejo su *Moisés*. Pero en él, la fortaleza moral logra aún sobreponerse al acoso de la arbitrariedad y el impulso irreflexivo.

Esa misma grandeza moral es la que subyuga a Bílek. Pero, en su Moisés, el íntimo padecimiento estará en el centro de la escena. Ese padecimiento personal cuya integridad contrasta con la bajeza de un tiempo disoluto para el cual la avaricia ha ocupado el lugar de la plegaria.

Hay, al respecto, un episodio revelador. Bílek, becado, llegó a París en 1891. Un año después, ejecutó allí dos esculturas. Ambas están en el origen de toda su carrera futura. De ellas me interesa, aquí, la segunda. Peter Wittlich la caracteriza como «verdaderamente original». (134) Se trata de *Le labourage et le chatiment de nos fautes* y guarda, como se verá, íntima relación con el *Moisés* de 1905. Leamos la descripción de Wittlich:

> Representa a un Cristo desnudo, de una delgadez ascética, que, agotado, trabaja un suelo duro compuesto por niveles sucesivos y cubiertos por pequeñas inscripciones. Ante él, en una escala

> claramente reducida, minúsculos personajes emergen de la tierra e intentan desesperadamente levantar las Tablas de la Ley. Ellos representan la falta del hombre, redimida o compensada por el sufrimiento de Cristo. Mediante este contraste entre el gran personaje central y las pequeñas figuras, Bílek inventa aquí una imagen que será retomada con frecuencia por otros artistas checos para expresar la oposición entre la grandeza moral del individuo y la pequeñez de los intereses materiales del suelo.

Lo que era de esperarse, ocurrió. La escultura despertó hostilidad.

> Su carácter singular y su naturalismo provocaron un escándalo. Indignaron a los miembros de la comisión, formados en el clasicismo por entonces predominante, con su concepción subjetiva de los temas tradicionales. […] La beca de Bílek fue suprimida y es un artista humillado el que debe regresar a Praga a fines de octubre de 1892. (135)

¿Qué buscaba Bílek con su Cristo? Una contraparte simbólica a la decadencia de la sociedad que lo rodeaba. Y supo encontrarla en una fuente de inspiración que parecía deformada por el convencionalismo: en la religión. Mejor aún: en una religiosidad decididamente personal. Es un cristianismo asumido como incertidumbre y simultánea ventura interior.

> En estos años de 1890, la pasión de Cristo está en el centro de la imaginación de Bílek. Para él, Cristo es Dios pero también el «Hijo del Hombre», es decir el símbolo del combate trágico de la humanidad por la existencia más elevada. (136)

Eso es. A Bílek le importa la tensión trágica. Rehúye, cuando esculpe, toda síntesis apaciguadora, el desenlace que todo lo aquieta. Su inspiración se nutre en la crispación irreductible de estas dos fuerzas en pugna: lo humano y lo divino. No podía sino ser así. Y la razón es clara. El escultor no renuncia a la luz que se le escapa y busca una trascendencia que no consuma. Si es agnóstico, lo es solo en relación al desenlace del conflicto. La marcha hacia lo

alto, en cambio, le resulta imperiosa. Tan ineludible como sombrío el paisaje sobre el que intenta elevarse. Estamos de vuelta ante el Moisés de 1905. Un Moisés trágico. Íntegro y quebrantado a la vez. Derruido e invicto. Representativo y sin embargo único. Un Moisés bíblico. Solitario. Ese del cual Miguel Ángel decidió apartarse para modelar su sueño. Un sueño en el cual el espíritu ha doblegado la materia. Bílek, en cambio, ya no logra sostenerlo. Tiende hacia él pero si, en el centro de su escena, el sufrimiento le resulta insoslayable es porque la Caída le parece sin remedio. Bílek ve a la sociedad de su tiempo chapoteando en el fracaso. No el fracaso de quien busca ascender y choca con su límite, sino el fracaso impuesto por la medianía, la mezquindad, la incomprensión de la existencia. Descarriada, no parece advertir siquiera el mal que padece. Totalmente distinto es el caso del hombre de excepción. Del héroe, del profeta. Del ser que, al singularizarse, decanta su corazón, se espiritualiza. Mientras la masa tiende, complacida, hacia el embrutecimiento del sueño, Moisés busca, sin desmayo, la vigilia y la luz. La eclosión trágica es, sin embargo, ineludible. Ella resulta del choque entre los elementos hostiles de esta doble pertenencia. Wittlich lo señala:

> Cristo, así como otros personajes históricos —en particular Hus, arquetipo checo del secesionista que se rebela ante la decadencia de la humanidad— son aprehendidos por Bílek en su dimensión trágica. Se trata sin duda, del llamado de un ideal histórico pero también de la representación de los problemas del individuo de la época. (137)

Tiene razón. Esta dicotomía es un padecimiento generalizado pero su expresión más alta y su conciencia elocuente la alcanza, apenas, el individuo que se asume como tal. Aquel en quien encarna, como íntimo conflicto, aquello que en los otros es síntoma desoído o mera adversidad externa. Cristo, Hus, Moisés. Figuras cuya potencia simbólica rebasa el terreno de lo circunstancial y traduce un dilema incesante, primordial. Por eso, para Bílek, la grandeza del hombre no proviene de su triunfo. No hay triunfo. Proviene de su lucha, de su entrega al mandato. De esa sed de

armonía que no encuentra sosiego ni punto final.

No faltará quien lo crea y por eso es mejor adelantarse: Bílek no es pesimista. Ya lo dije: el fracaso reviste para él sentido trascendente. Es el encuentro medular del hombre con su límite. Con la raíz de su finitud. Constituye, en esa medida, una revelación. Y esa revelación solo puede producirse, ser habitada, en un esfuerzo irrenunciable de superación infinita. Llegar a la comprensión vívida del fracaso es haber ido más allá del pesimismo. Es haber accedido al propio yo como dilema insoluble. El pesimismo malentiende la existencia. Concibe el error y la precariedad como barreras. Ve en ellos obstáculos gratuitos, males sin fundamento. El hombre que, en cambio, asume como idiosincrasia propia el sufrimiento trágico, ve en el límite impuesto, en esa realidad que contraviene su esperanza, un motivo más para reafirmarse en su búsqueda interior de trascendencia.

Sobrepasando el deseo, que es anhelo y es tarea, aguarda el destino que es *factum*, lo inamovible. Y si, al toparse con él, la voluntad subjetiva se evidencia sometida a un designio incontrolable, más allá de ese designio está, para el hombre que sepa verlo, el efecto iluminador de semejante verdad. Esa verdad que, una vez descubierta, gana el peso fecundante de una revelación. De una epifanía. Bajo su resplandor privilegiado, el sufrimiento es mucho más que puro padecer. Se sustantiva, se transfigura. Es ahora la médula renovadora de una interioridad más plena. De una subjetividad que encuentra en su caída el paradójico rumbo de su ascenso. Moisés ha sido concebido por Bílek en relación con esta evidencia. Es en la derrota donde el profeta consuma su triunfo.

---

125. Dante, *La Divina Commedia*, Inferno, IV, 57, Firenze, Casa Editrice Nemí, s/f, pág. 17.

126. Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, Tomo 1, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, pág. 445.

127. Sigmund Freud, *Psicoanálisis del arte*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, pág. 99.

128. Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, Buenos Aires, Milá Editor, 1988, págs. 194 y 195.

129. Dante, ob. cit., Inferno, XIX, 115: «¡Ah, Constantino, de cuánto mal fue madre,/ no tu conversión sino aquella dote/ con la que rico hiciste al primero de los padres!».

130. Arnold Hauser, ob. cit., pág. 451.

131. Arnold Hauser, ob. cit., Tomo II, pág. 31.

132. Peter Wittlich, *Prague, fin de siècle*, París, Flammarion, 1992, pág. 53.

133. Arnold Hauser, ob. cit., pág. 54.

134. Peter Wittlich, ob. cit., pág. 54.

135. Ibídem, pág. 52.

136. Ibídem, pág. 56.

137. Ibídem, pág. 58.

# Moisés y el espíritu trágico del judaísmo

Hay entre lo griego y lo judío una cercanía insospechada. Tiene razón Levinas: «No habría que oponer radicalmente, en la herencia europea, los orígenes judeo-cristianos y los griegos». (138) Ese antagonismo no ha sido fecundo y, a fuerza de esquemático, ha resultado falso. Quiere este libro contribuir a superarlo y concentra para ello su empeño reflexivo en el sentido de una decisión: la que prohíbe a Moisés su ingreso a la tierra que le fuera prometida.

En el Talmud —se lo dijo— preponderó una comprensión de esta condena: la que renuncia a entenderla como hecho trágico. Los estudiosos, en su mayoría, optan por la hipótesis dramática: la exclusión del conductor, aseguran, reprime las transgresiones por él cometidas. A la desmesura del hombre responde Dios con Su justicia. No sería pues incomprensible el amargo destino de Moisés. Aun así, como consta, este último criterio tampoco es único en el Talmud. No ha faltado, entre los rabíes, quien concibiera trágicamente la suerte del profeta. Y si hasta hoy tal enfoque no ha predominado se debe acaso a que la reconciliación de la exégesis judía con el criterio trágico demandó largos años de maduración. Bien pudiera ser que ahora ese tiempo estuviese cumplido.

¿Será la nuestra, por ventura, una época propicia para recuperar la riqueza trágica que guarda el destino de Moisés? Nietzsche no ignoró las condiciones que exigía el reencuentro con la tragedia. Su palabra penetrante alienta el despliegue de mi propia intención:

> Si la tragedia antigua fue sacada de sus rieles por el instinto

> dialéctico orientado al saber y el optimismo de la ciencia, habrá que inferir de este hecho el eterno combate entre la consideración teórica y la consideración trágica del mundo; y solo después de que el espíritu de la ciencia sea conducido hasta su límite, y de que su pretensión de validez universal esté aniquilada por la demostración de esos límites, sería lícito abrigar esperanzas de un renacimiento de la tragedia. (139)

El presente pareciera ser aquel porvenir aún distante para el pensador. El hombre, se diría, vuelve a saber hoy que no solo es creador sino también criatura. Se trata de una antigua evidencia que un optimismo frívolo quiso menoscabar. La cautela actual, nacida de un dolor no renegado, nos predispone mejor a la reconsideración de lo trágico. Acaso con ello se favorezca un acercamiento menos previsible al dilema encarnado por Moisés. No cabe sino llamar maniquea a la lógica que ha hecho del profeta un reo. Según ella, el bien es atributo de Dios y el mal una práctica invariable de los hombres. Me niego a aceptar este criterio. Es que elude, con una sentencia terminante, la complejidad del episodio que la inspira. Ya se vio que Dios puede provocar el mal y no solo reprimirlo.

El Talmud guarda en sus páginas, como se quiso advertir, líneas que están muy lejos de hostilizar esta convicción. De modo que también se nutre en ellas la ocasión de reinfundir sustento más hondo a lo que no cobró hasta hoy sino peso dramático. A mi entender no hay disonancia entre el Moisés condenado por Dios a la exclusión y la índole de lo trágico.

Es siempre el choque de dos verdades igualmente sólidas e inconciliables el que determina la atmósfera trágica. Una de ellas expresa la férrea hegemonía de una norma trascendente. La otra, opuesta sin saberlo a la primera, el deseo de un corazón empecinado en alcanzar su fin. Triunfa Dios sobre Moisés y el destierro se consuma. No por ello, sin embargo, renuncia el profeta a su verdad. Que no pueda realizarla no implica que la sienta inconsistente. Se sabe maltratado y muere reafirmando su inocencia.

Caracterizando la tragedia griega, Hugo Friedrich escribe

> que el derecho está frente al derecho como una antinomia que no puede solucionar el hombre; que el individuo está librado a su caída cuando él quería lo mejor; que la inocencia subjetiva más pura puede ocultar en sí la culpa objetiva más grave. (140)

¿No vale acaso esta espléndida semblanza como retrato de Moisés? Si fuera así, habría entre lo griego y lo judío una zona de convergencia emocional hasta hoy subestimada. Podría decirse entonces que aquello que la filosofía platónica representa para la tragedia —su negación— lo encarna el espíritu que domina en el Talmud en relación al padecimiento del profeta. Pero lo hegemónico en el orden de la interpretación no siempre es sinónimo de lo indudable. También el Talmud alberga, según fue señalado ya, tendencias y propuestas que, en relación al profeta, favorecen una aproximación como la que intento. De modo que la mía, siendo quizás una inquietud renovada, de ningún modo será una inquietud novedosa.

Trágico es el hombre que sintiéndose inocente se sabe sentenciado. La culpa que lo mancilla guarda, para él, tanta realidad objetiva como íntima verdad su convicción de inocencia. Se trata, pues, de ahondar en el alcance de esta disyuntiva. Ella propicia la apertura a un horizonte más que elocuente. Trágico es aquel que se encamina hacia el fracaso mediante la ejecución de su aspiración más pura. Lo perderá cuanto lo confirma como ser digno. Al lograr que su pueblo alcance la anhelada orilla del Jordán, Moisés cae como símbolo de integridad judía. Entonces, como un dictamen ajeno a sus esfuerzos y opuesto a su íntima certeza, se le impone la evidencia de su propia corrupción. Él ahora es nadie ante los ojos de Dios.

Ni el mejor de los judíos ni uno más entre ellos. Nadie. El transgresor deplorable. El hombre sin perdón posible. Y *Nadie* no cruzará el Jordán. *Nadie* no morirá sobre el suelo redimido. *Nadie*, en cambio, terminará sus días en la nada, bajo el yugo del exilio y de la errancia.

Moisés se ve obligado a acatar lo inaceptable. Al ir por donde lo hizo, ha llegado adonde no quería. Su triunfo, sin embargo, consiste en reconocer esta derrota sin identificarse con ella. Los hechos, al hombre trágico, le aseguran que él es otro, no aquel que suponía. Pero su conciencia se rebela ante los hechos. Si es preciso morirá pero no se reconocerá culpable. Dualismo, entonces. Feroz desgarradura. Lo inconcebible tan real como lo indudable. Y entre lo inconcebible y lo indudable, la preeminencia de una tensión agotadora. El absurdo, no obstante, está más allá de esta agonía. Es otra la simiente de la desesperación. Lo aterrador, en el caso de Moisés, es esa inaceptable consonancia entre la posibilidad de materializar la hazaña que lo enaltece y ser, al unísono, el miserable que la deshonra. Que el triunfo haya requerido el menoscabo del vencedor es misterio de una estirpe que a Moisés lo sobrepasa. Lo sobrepasa y lo destruye. Porque ¿dónde buscar sustento para resistir esta evidencia: que el haber sabido llegar sea, precisamente, lo que le impida acceder?

Lo dicho demuestra bien que Moisés no puede ser un héroe épico. Los atributos que a la dignidad personal concede el consenso lo abandonan cuando Dios dicta sentencia. Él es, sobre el final, encarnación del pecado, del mal que fuerza a morir en el repudio. Esto, claro, desde la ira de Dios. Porque si bien Moisés se subordina y acepta, resignado, que debe aislarse y perecer, no concede en cambio a su Señor el expreso reconocimiento de su culpa. Impugna los cargos que se le hacen. Es cierto que acata lo decidido. Pero con rencor, no con remordimiento. Es que obedece lo resuelto y aguarda, al mismo tiempo, lo imposible. Aguarda porque aún palpita en él la convicción de que el curso de los días podrá incidir sobre el rumbo del destino. Él mismo se inclina, como se ve, por la alternativa dramática en desmedro de la trágica. ¿Acaso Dios no renunció una vez a su propósito de exterminar al pueblo idólatra? ¿No lo hizo, acaso, disuadido por los argumentos que tan bien supo él presentarle? ¿Cómo no creer que su Señor podría llegar a oírlo nuevamente? Nosotros sin embargo lo sabemos: no será así. Nada cuesta, por eso, imaginar el desconsuelo del profeta. Sobre las

cenizas de su credibilidad desbaratada se alzará el resplandor de lo irremediable. Y así cede, finalmente, su esperanza y se disuelve en el remolino de lo absurdo. Antes de saberse trágico, Moisés ha creído en la cercanía bienhechora de Dios. Ella lo envolvió. Ella lo sostuvo. ¿No podrían haber sido suyas, en este momento de insondable desvelo, las palabras del salmista: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me abandonaste?». (141)

El anonimato primordial que sella el origen de Moisés reaparece en la hora postrera. Aquel que para sobrevivir debió pasar por otro, vuelve a verse convertido en otro cuando resulta no ser más que un transgresor. De modo que el silencio que Dios guarda ante Moisés, privándolo de un fundamento que haga comprensible su extrema decisión, devuelve al profeta a la indigencia de aquel vacío inicial. Ese silencio sin mengua expresa, a la vez, la condición inefable del Creador, la ruptura terminante de su alianza con el hombre que consistió en servirlo. Más allá de esta consistencia perdida, Moisés no tiene otra. Al replegarse sobre sí mismo como el gran ignorado de Dios, se repliega en verdad sobre su propia indeterminación. Es así como reencuentra, tras el abandono que sufre y sobre el umbral de la muerte, el anonimato del que proviene y al que lo emparenta su origen. Si hay una hora en la que lo incógnito de Dios se manifiesta como expresión de lo terrible, es esta. En ella, el valor de Su decisión no reviste claridad. Evidencia fuerza, no sentido. He aquí lo inimaginable del Señor. Lo que guardaba para Moisés esa Presencia que creyó accesible. Moralmente, sin embargo, la decisión que lo aniquila no lo destruye. Moisés no reconoce como propia la culpa por la que paga. Pero la tragedia lo arranca a su condición de arquetipo, desbarata el perfil exclusivo que hasta entonces se atribuía. El héroe se desvanece cuando Dios ya no lo busca. Cuando Dios le vuelve la espalda, velándole su semblante. Lejos de toda ejemplaridad, Moisés caerá en la irrelevancia, se hundirá en lo intranscendente. Tras el repliegue del dilecto, irrumpe el descastado. Moisés, deleite de Dios, es ahora el transgresor. Bajo la tersa apariencia latían, en la sombra, la furia y el repudio.

Moisés por fin lo sabe. Horror y no más lo aguardaba en el fondo

del acuerdo. Si es cierto que la ejemplaridad de su figura no fue un sueño, ella encerraba, en cambio, más de un sentido. Al fin de cuentas, Moisés no parece pertenecer sino a la oscura legión de los hombres anónimos e impugnados. A las generaciones nacidas para vagar y morir en el desierto. Como ellas, él encarna un mal sin remedio. Pero lo encarna personal y no colectivamente. De nada servirá, frente a esta determinación pavorosa, invocar los dones que hasta ayer lo enaltecieron. Lo irreparable se ha manifestado y toda alternativa no es más que una ilusión. No hay piedad para él. Yahvé asienta el veredicto de su culpa en razones que no hacen sino confundirlo. Los argumentos del Creador lo desesperan. Todo, en ellos, le dice que ya no se lo quiere oír. Su palabra lo humilla sin aclararle nada. Dios desea castigarlo, no ser persuasivo. No pudiendo llegar hasta donde quiere, Moisés pedirá entonces ver, al menos, lo que no podrá alcanzar: la Tierra Prometida. Dará forma final, con ese acto, a la paradoja agobiante que le fue impuesta. Si hay una distancia que separa para siempre su pie del suelo anhelado, y si ello expresa el abismo abierto entre él y su Señor, su mirada —símbolo del deseo— abarcará y soportará en cambio la magnitud del desencuentro. Si no logra llegar adonde pretende, podrá, al menos, seguir manifestando a qué aspira. Bien lo sabe ahora: el hombre trágico no comete transgresiones. Es una transgresión. La fuerza del destino no puede contrarrestarse. Lo escrito está escrito desde siempre. Pero si no es posible embestir contra la fatalidad y vencerla, es posible hacerlo al menos para darle otro sentido a la propia derrota. Decidiéndose a ver aquello que no obtendrá, Moisés puede ser algo más y algo más decisivo que la impotencia para llegar. Con ese gesto, se adueña de su aislamiento. Se apropia de él sin renunciar a su deseo. En verdad, lo potencia. Hace de él un espectáculo. No arribará adonde se propuso pero se mostrará hasta el fin como uno que no renunció a llegar.

No menos cierto, sin embargo, es que, ante los ojos de Dios, Moisés ha caído. Yahvé le impone, como en un espejo, su atroz alteridad. Otro es su rostro ante Él y no aquel que concibe como suyo. Sin remedio y sin aliento, debe reconocerse y desconocerse al

contemplar la tierra denegada. Él es esa distancia que escinde al deseo de su meta. Ese abismo es él. Ese vaivén incesante entre los opuestos. Esa doble sujeción a lo propio y a lo extraño. Sumergido en la incomprensión, se reconoce, al unísono, inmerso en su verdad. No, ya no es para nadie el hombre ejemplar que por obra de Dios creyera ser. Se lo prueba su derrumbe. Lo atestigua su condena. Pero el curso que supo darle a ese derrumbe y a esa condena volverán, paradójicamente, a hacer de él un prototipo. Destituido de toda grandeza profética, culpable y condenado a morir, Moisés, como Edipo, es ahora un signo mayor del destino humano.

Al menos en un sentido tiene razón André Neher (142) cuando niega que el hombre de fe pueda conocer la soledad:

> Moisés es el hombre del Primer Mandamiento, el hombre, pues, que Dios busca, designa, escoge: «Yo soy tu Dios». Hombre cuya persona es eternamente segunda e interpelada; que jamás está sola en su yo, cuya soledad no puede ser sino ilusión y espejismo y que, temprano o tarde, en el beso o en la herida, encuentra su interlocutor.

Es cierto: Moisés desconoce la soledad nacida de la ausencia de Dios. Conoce, en cambio, la soledad que se origina en el desprecio divino. Dios no lo deja. Pero solo está allí para castigarlo. Lo acompaña para imponerle Su silencio. Nada ni nadie ampara a Moisés del padecimiento que lo define y que él, al mismo tiempo, considera injusto. Sin haber perdido su amor a Dios, Moisés conoce la desesperación extrema de no ser sino un excluido. Ya no quiere oírlo Aquel que tamaña fe le inspira. En tal caso, la soledad de Moisés no es «ilusión y espejismo». Ni tampoco es cierto que, luego del terrible veredicto, Moisés siga siendo interlocutor de Dios. Dios ya no lo busca como expresión de Su mandato. Lo observa, nada más. Como el verdugo al condenado. Ya no hay de qué hablar y todo se reduce ahora a dar cumplimiento a lo decidido.

Se sabe: solo escasa, tenuemente, el fondo trágico de la vivencia mosaica gana relieve en el Talmud. Este, casi siempre, califica la incidencia de Dios sobre lo humano siguiendo un régimen retributivo. Se trata de una política de premios y castigos que

beneficia o afecta según sea la acción de cada cual. En esta reside siempre la causa entera de su mayor o menor fortuna. Abriéndose paso en un suelo minado por tales premisas, Moisés no podía sino ser el único responsable de su exclusión. De tal modo, una lógica reacia a todo lo que no resulte plenamente identificable niega que Moisés haya sido inmolado en el altar de un impulso arbitrario. Inscripta en una rígida cadena causal, la suerte del profeta jamás será padecida como misterio. ¿Qué hacer para que esta honda resonancia de su vida vuelva a oírse y con ella la valoración de una vertiente esencial del judaísmo? ¿Cómo reubicar en el centro de la emoción, de la memoria y de la liturgia judía esta expresión ejemplar de lo inconcebible? Es en la dignidad superior de su fracaso donde debe buscarse el aliento trágico que palpita en el mito de Moisés. Moisés no es uno que se equivoca. Él es un error. Se lo condena por haber sido quien fue y no por un desliz circunstancial. Y Moisés fue, desde siempre y ante todo, transgresión.

Errores como los que Dios le achaca, piensa Moisés, y más graves aún que los suyos, fueron cometidos por muchos, sino por todos los que accederán a Israel. ¿Cuál es entonces la diferencia específica que lo señala a él, que ha sido en tanto mejor que ninguno, como el imperdonable por excelencia?

Dios, a esta pregunta, no responderá y Moisés no se atreve siquiera a vislumbrar en ese silencio la elocuencia de un veredicto pavoroso. ¿Cómo podría él, en efecto, reconocerse en esa radical alteridad que Yahvé se empeña en decirle que es suya? En el esplendor de su grandeza, su estatura rozaba lo inconmensurable. Luego, sin embargo, Dios decreta su total irrelevancia. Este vuelco es inasimilable para Moisés. No lo fue, en cambio, el que lo llevó del anonimato extremo al protagonismo profético. Identificado con su papel redencional, se le hace imposible verse ahora como encarnación de lo irremediable. Moisés ha sido devuelto por Dios a su lugar originario. A su forma originaria. Su sitio es la periferia; su estado, la marginalidad. Esta es su ubicación definitiva. Al no haber reconsideración del veredicto, Moisés culmina donde había

empezado. A orillas del Jordán, vuelve a ser un hombre devorado por su primitiva intrascendencia. Moisés supo, desde un comienzo, que él no era sino un medio para el logro del propósito divino. Pero no sospechó jamás que la consumación de ese propósito implicaba su propia destrucción. Trágicamente reintegrado a sus orígenes, reencuentra en el anonimato el rasgo distintivo de su ser. Tal es lo que esencialmente implica su nombre. Si en un orden explícito Moisés connota, como término, una salvación providencial, en un orden implícito remite a un extravío previo. Ser, en su caso, es ser heteronomia antes que unidad. Si la finalidad de la ley es trazar la frontera prístina entre lo propio y lo impropio, Moisés, el legislador, descubre que él está fuera de la ley. De modo que, más allá de la hipóstasis venturosa y por detrás de los atributos del inspirado conductor de multitudes, Moisés advertirá, sobre el fin de su camino, que ha sido devuelto por Dios al vacío de identidad que define su proveniencia. Antes de ser el salvado de las aguas, es el que fue arrojado a ellas. La proeza que realizó de poco vale comparada con el delito en el cual consiste. Y en la medida en que Moisés se niega a hacer suya esta verdad impuesta, se constituye en un personaje trágico.

Anhelando la perfección, Moisés culminó en la injuria y así suscitó el desprecio del Señor de los judíos. Vedándole Israel, Dios disolvió para siempre la familiaridad de Moisés consigo mismo. El desencuentro pasó a ser el acicate de la memoria. Así le impidió a él olvidar quién es Él. Restablecida la inapelable realidad de esta diferencia bajo la forma de una catástrofe moral para el mejor de los hombres, Dios da lugar a la tragedia.

Moisés ha obrado el mal creyendo hacer el bien. Un decidido afán de consonancia lo ha precipitado en la disonancia más completa.

> Solo mediante su propio hacer opera el hombre la madeja que lo envuelve, y después, mediante esta inevitable necesidad, opera la calamidad, la ruina. No es meramente la ruina de la vida como existencia, sino la frustración de todo fenómeno de perfección. (143)

Imaginemos a Moisés. Contempla de lejos la tierra prohibida. Mientras sus ojos vagan por ese paisaje entrañable y perdido, el profeta se pregunta por qué ha incubado tamaña desgracia. Lo inconcebible reaparece entonces como secreto fundamento de su naturaleza. ¿Quién era él antes de ser convocado? Amnesia y letargo hasta el día en que Dios lo llamó. Cuatro siglos de brutal sometimiento que llegaban hasta él despojándolo de toda sustancia. Acaso el enigmático vacío de significado que conforma el núcleo primario de toda existencia y contra el cual toda existencia busca afianzarse, toma en Moisés, despreciado por su Dios, esa transparencia ejemplar que habla a todos los hombres. En la tragedia, precisamente, la culpa colectiva recae sobre un individuo. Él paga en la singularidad de su persona por un delito que lo rebasa como responsable pero que solo en él se ha encarnado como ejemplo.

La pregunta por la singularidad trágica del propio destino, desgarradora en labios del rey Edipo, encuentra su complemento en otra pregunta. La que interroga por el fundamento del hecho de que la propia vida sea recurso de una misión profética. Reverso una de la otra, ambas preguntas remiten a una decisión mayor e imponderable que, desde el corazón perplejo, no parece más que azar. Bien se sabe que no es lo mismo verse ganado por el desconcierto de ser elegido para algo noble y grande, que ser escogido para que en nosotros tome forma lo desdeñable y maldito. Ungido como profeta, Moisés rebasa la condición marginal; deja atrás el espacio clandestino que hasta entonces aseguraba su sobrevivencia. Repudiado por Dios, en cambio, e impedido de entrar en Israel, reencuentra aquella agobiante condición primera. Adonai deja de ser antítesis del faraón que, cuando niño, lo sentenciara a muerte. Dios y el monarca son, ahora, férreos sinónimos. Ambos decretan que Moisés no es más que transgresión. Una espantosa contigüidad se manifiesta entonces entre el remoto veredicto del faraón y la reciente condena de Yahvé. Una misma semblanza de él como hombre absurdo resulta así trazada por dos manos que parecían antagónicas. Sostenerse en esta evidencia

equivale a perecer. Lo trágico aniquila mediante la inscripción de lo inviable en lo viable. Mediante la reconversión de la rectitud en delito. De la identidad en anonimato. De la extrema proximidad en lejanía. Más allá de lo que Moisés sabía que él era, estaba lo que él era y no sabía. Tal la evidencia que recoge en su desesperación postrera. Lo innominado, padecido como lo incomprensible que agobia y destruye, arroja su vida deshecha a la soledad. En el dolor colectivo, en cambio, la soledad del sufrimiento trágico no alcanza ningún relieve. Nada me sucede que al otro no le ocurra. La responsabilidad estrictamente personal se diluye en un nosotros genérico que me involucra pero no me singulariza. No se concentra sobre mí la sentencia que me condena. Es cierto que el sufrimiento trágico representa también una culpa colectiva. Pero solo se materializa bajo la forma de una desgracia personal. Esto es lo que hace de su padecimiento algo enloquecedor. La víctima ignora la razón de ser de su tenebrosa suerte; el fundamento de ese desenlace atroz que le prueba que tratando de eludir toda desmesura no ha hecho más que precipitarse en ella.

Cuando ante la anhelada orilla del Jordán, Moisés pregunta: «¿Y yo por qué no?». La respuesta que de Dios obtiene es:

> Porque tú no eres tú sino otro. Yo, en cambio, Soy el que Soy. La identidad es Mi gracia. Tú encarnas la disonancia, indicio de una alteridad sin remedio que tu pueblo no debe olvidar aunque ingrese en la Tierra Prometida. Eres tu pueblo y en él has de salvarte. Pero también eres tu destino personal y en él has de perderte.

Privado de toda relevancia, Moisés reencuentra así la oscuridad que sella su origen. No lo aguarda ya la redención. No lo nutre ya esperanza alguna. Sabe que su sueño se extinguirá incumplido. Dios lo ha privado de Su palabra. Ha dejado de buscarlo como oyente. No lo demanda ya como vocero.

Moisés está solo en la cima del monte que le ofrenda el venturoso paisaje de Israel. Envuelto en la transparencia panorámica de esa tierra que no será suya, el profeta vive a fondo la irremediable disonancia entre ese suelo y él. Se sostiene,

contemplando, en la tensión sin mengua de ese encuentro que no es sino distancia. Y si es cierto que acata lo inevitable, no carga en cambio con el remordimiento de ninguna transgresión intencional. En el espejo de la orilla que no alcanza, Moisés contempla sus dos semblantes: el de la culpa impuesta y el de la inocencia asumida. Dios sabrá por qué lo condena, así como sabe él por qué no hay convicción en su acatamiento. Objetivamente, acepta lo decidido. Subjetivamente, en cambio, sostiene su certeza. Y si Dios se niega a reconsiderar su veredicto, Moisés no se permite dudar de su propia integridad. No se trata, sin embargo, del mero enfrentamiento entre Dios y un obstinado. Si la impureza tiñe su marcha, no ha de ser a consecuencia de su afición al delito. No niega, pues, Moisés la posibilidad de haberse equivocado. Dice apenas, y lo dice abiertamente, que no ha sido esa su intención. «La tragedia —escribe Jaspers— es el lugar en donde las potencias que entran en colisión son, cada una de por sí, verdaderas. La separación del ser-verdadero o la no unidad de la verdad es una condición fundamental del saber trágico.» (144) Al renegar del veredicto divino, Moisés lucha contra el acoso de una interioridad sin forma. Si Dios tiene razón, él no habrá dejado nunca de ser un extraño para sí mismo. Desde siempre y para siempre, eterna alteridad. Otro y nada más que otro, como en los días en que, debiendo morir, su madre lo preservaba. Otro como en las horas en que, debiendo sufrir el yugo de los esclavos, gozaba de la prebenda de sus amos. Otro como cuando, tras salvar la vida de un mísero israelita, terminó desdeñado por sus hermanos. Llegado el desenlace, la sombra de lo anómalo y de lo anónimo vuelve a abrazar su vida. Será apartado de la tierra de Israel. Será judío. Será *ivri*. Será, para siempre, *el de otro lado*.

---

138. Emmanuel Levinas, Entrevista de Roger Pol Droit, Suplemento «Cultura y Nación», diario *Clarín*, Buenos Aires, 15 de julio de 1993. En verdad, Levinas entiende que el vínculo entre lo griego y lo judío es insoslayable. Véase, al respecto, el excelente análisis que Catherine Chalier consagra a esta cuestión. (Levinas, *L'utopie de l'humain*, París, Éditions Albin Michel, 1993, Capítulo V y, en especial, págs. 119 a 124.)

139. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 130.

140. Hugo Friedrich, *Humanismo occidental*, Buenos Aires, Sur, 1973, pág. 18.

141. Salmos 22, 2.

142. André Neher, *Moïse et la vocation juive*, Bourges, Maîtres Spirituels, 1990, pág. 22.

143. Karl Jaspers, *Esencias y forma de lo trágico*, Buenos Aires, Sur, 1960, pág. 34.

144. Ibídem, pág. 56.

# Kierkegaard: un paso vacilante y decisivo

De las tres fuentes que, según Sófocles, amenazan la fragilidad de las instituciones humanas,

> la tercera es la más difícil de definir. Está implicada en la *virtus*, en la tendencia del hombre a la acción, en la creencia de que de la acción procede la excelencia. Pero de esa excelencia deriva la *hybris*, los engaños en que uno incurre, las rivalidades fratricidas, los choques dogmáticos que pueden reducir a cenizas las profundamente benéficas pero siempre lábiles creaciones de la vida comunitaria. (145)

En el despliegue de la virtud más alta palpita, para Sófocles, la simiente del delito más profundo. Es esta, a mi ver, la modalidad trágica que afecta la vida de Moisés. El destino del profeta es el de una pregunta condenada a vagar sin respuesta. No se diluye tras reverberar por un instante. No es un eco frágil que cede y se esfuma. Perdura, sostenida por la descarga emocional que genera su enunciado. Moisés vale como estremecedora expresión judaica de lo insoluble. Su suerte sombría se hace evidente cuando su paso resulta escindido del rumbo de su pueblo. El valor de su persona aparece entonces moralmente contrapuesto al de la muchedumbre.

Es criterio asentado entre talmudistas que la ética solo alcanza a prosperar donde se neutraliza la tragedia. Lo es, también, en la mayoría de los filósofos. Sin embargo, y con respaldo de Kierkegaard, cabe concebir el sacrificio de Moisés como una inmolación que resulta trágica en la medida en que responde a una

exigencia ética. De hecho, una lógica implacable gobierna esta evidencia: la exclusión de Moisés asegura el ingreso de su pueblo en la Tierra Prometida. Autoimponiéndose el acatamiento a una marginación que no comprende, Moisés faculta a los judíos la concreción de su meta. Se trata, como procedimiento, de un requisito usual en la tragedia griega. Aniquilándose, el héroe asegura el resarcimiento pleno de su comunidad. El absurdo alcanza entonces, como padecimiento personal, el espesor de una inmolación. Pasa a ser un símbolo. Logra el relieve de un gran significado colectivo.

Un propósito esencial nutre este ensayo: mostrar que ética y tragedia pueden complementarse. Ello será evidente donde la resolución del conflicto colectivo exija el sacrificio del héroe singular. Quebrantada la vida de Moisés por su fracaso, alcanza el pueblo judío la anuencia de su Señor. Se le franquea el ingreso, cerrándole las puertas a Moisés.

Kierkegaard propone, primeramente, una semblanza de lo trágico que, distanciándolo de mi hipótesis, lo emparenta con el criterio usual. Un segundo enfoque, sin embargo, opuesto al primero en lo que atañe a la relación entre lo griego y lo judío, da origen a una contradicción que el pensador danés no parece advertir, pero gracias a la cual puedo yo avanzar aún más en la dirección que importa.

La propuesta inicial del filósofo proviene de «De la tragedia y otros ensayos», un grupo de textos que conforman sus *Estudios estéticos*. (146)

«Nuestra época —asienta Kierkegaard— hace al individuo enteramente responsable de su vida.» (147) Si es así, no habría tragedia. Y es que la desgracia irremediable solo tiene, de tal modo, un causante personal. Coincide esta hipótesis, según se vio, con la que alienta el Talmud. Ambas se oponen, como se sabe, a la siguiente exigencia: para que la tragedia estalle debe el héroe convertirse en víctima inocente sin que por ello deje de ser culpable. Inmerso en el dolor de cargar con un delito del que no se siente causante, y que a la vez lo define como responsable, el héroe

trágico no puede encontrar otra senda de reinserción en la comunidad que su castigo ejemplar. Únicamente así volverá a representar algo compatible con el sistema social. El requisito de que el protagonista de un conflicto sea inocente y al unísono culpable es condición necesaria para el despliegue cabal de la tragedia. Y nada de ello es posible si el hombre no reconoce que, además de creador, es criatura. «Un individuo —recordará nuestro autor— por muy original que sea, nunca dejará de ser también un hijo de Dios.» (148) La sensibilidad trágica reimplanta la dimensión imprevisible de los significados. Impide que el sentido de los hechos se asiente en una sola acepción. Que los acontecimientos encuentren correlato satisfactorio en la palabra de intención definitoria. Dicho en otros términos: la tragedia enseña que se está sujeto y no apenas que se es sujeto. Que si bien se crea, hay leyes que también nos crean. Que ellas otorgan el don de la decisión en la misma medida en que lo limitan. Que gobernamos y nos gobiernan. Que subordinados, subordinamos. Condicionados por un amplio abanico de incidencias que se entrelazan y suman, obramos, un sinnúmero de veces, en respuesta a imperativos que desconocemos. Impelidos por presiones ajenas y superiores a todo discernimiento que hábilmente se confunden con el gesto voluntario. Ellas nos inducen a creer que, al acatarlas, somos libres. Que sabemos, al obrar, adónde vamos y que, al decidir, lo hacemos en consonancia con nuestra mejor intención. No se tarda empero en advertir que también somos todo aquello de lo que renegamos y aun de cuanto no podemos y quisiéramos olvidar. Una merma irremediable de energía para ahondar en la conciencia o acaso la impotencia para soportar sus frutos nos impulsa a buscar amparo bajo los cielos menos tajantes del drama. A rehuir el roce de la endeblez de nuestra inocencia. A cerrar los ojos ante el origen inexplicable del castigo que nos abate. Pero bien se lo sabe: no estamos hechos para encontrar refugio perdurable en nada. De espaldas puede uno situarse pero no permanecer. La intemperie atrae con la misma decisión con que rechaza. Y así vamos nuevamente en pos de aquello que poco antes nos impulsara a retroceder. Se ve: la esencia

de lo trágico solo madura donde la gestación de la catástrofe exige tanto al individuo como al destino. Si la promoción de lo terrible proviniera apenas del destino, el individuo, exceptuado, sería inocente. Si ella correspondiera únicamente al individuo, el destino no existiría. En tal caso, nadie sino el hombre sería responsable de cuanto le ocurre. Solo él tendría la facultad de impedir lo que le pasa. El Talmud —lo he señalado— propende a inscribir la suerte de Moisés en el marco de este veredicto. Con ello, claro, se esfuma toda posible práctica divina del mal. Hay, al respecto, una nota elocuente de Kierkegaard:

> Supone una falsa interpretación de la tragedia ese afán contemporáneo de hacer que todo lo que es fatal se transustancialice en individualidad y subjetividad. No se quiere saber ni decir nada del pasado del héroe, se carga sobre sus espaldas todo el peso de su vida como si esta fuese, el resultado de sus propias acciones y se lo responsabiliza de todo. Con ello, naturalmente, se convierte también su culpa en ética. El héroe trágico pasa a ser un malvado. (149)

No hay, pues, alternativa. Si se quiere convalidar el desenlace trágico de la vida de Moisés habrá que admitir una convergencia equitativa de fuerzas interiores y exteriores. Con unas y otras se hilvana su desgracia. Proclividad del alma e imposiciones de la suerte. Ambas gobiernan la floración del sufrimiento. «Si el individuo no tiene en absoluto culpa alguna, cesa entonces el interés trágico, pues en tal caso resulta amortiguado el choque que es característico de la tragedia.» (150) Queda claro, en consecuencia: los criterios excluyentes son ajenos a esta ley. El dilema trágico exige complementación entre las varias fuerzas que le dan vida. Procede de una adición de factores dispares y hostiles entre sí que se potencian y convocan recíprocamente. Si se habla de tragedia, no se puede pues soslayar la culpa subjetiva. Pero ella, en sentido estricto, no es culpa primordial. Si es cierto que se es lo que se hace, lo que se hace no es lo que se cree. Todo lo gobierna una atroz alteridad. Nadie ha cometido el pecado primigenio pero en él consistimos. Si la culpa es también y ante todo un estigma, si es un

rasgo indisociable de nuestra idiosincrasia —caída en sentido agustiniano, afrenta ontológica—, lo propiamente subjetivo entonces, lo personal, será a la vez el contenido fortuito y necesario que en cada caso revista su despliegue. Digamos que la verdad universal de la tragedia exige, para manifestarse, un hombre singular, una víctima específica, la particularidad del caso concreto: Prometeo, Edipo, Antífona o Moisés. Así, siempre que lo trágico sobrevenga tendremos, al unísono, en el responsable que se ajusticia, a un inocente inmolado por la arbitrariedad.

Kierkegaard estima que si se toma en cuenta el caudal de maldiciones que Yahvé deja caer sobre su pueblo, nadie hubiera desarrollado más y mejor que los judíos «el género auténticamente trágico». (151) Pero como se trata a la par de «castigos justos», (152) se desdibuja esa íntima contradicción sin la que el conflicto trágico no puede subsistir. Es decir que la primacía de la ética en el judaísmo termina desbaratando el soplo de lo trágico. En la cólera de Yahvé no habría, si así fuese, atisbo de arbitrariedad. Su indignación es la de un justiciero.

Por esta senda y en esta materia, no podía, el filósofo danés, sino encaminarse hacia la defensa del punto de vista usual. Es así como termina afirmando, según es habitual en este asunto, que fue entre los griegos y no entre los judíos donde prosperó el espíritu de la tragedia. Sin embargo, en Kierkegaard, este criterio solo conformó una posición temprana y momentánea. Con el tiempo, llegó a revertirla aunque, extrañamente, de manera implícita. Por ahora, entonces, digamos que también es suya la asentada convicción de que en Grecia y solo en Grecia la conducta de los dioses sigue un rumbo imprevisible y por eso inexplicable.

¿Hasta dónde, sin embargo, cabe creer que no son «arbitrarios» los actos del Dios judío? ¿Acaso los pesares de Job encuentran asidero en alguna deslealtad? ¿No responde más bien tanto tormento a sórdidos temores celestiales, ajenos por completo al gran creyente? ¿Y en qué difiere la infinita penuria de Job de la siembra de desdichas que Ío, por ejemplo, cosechó? ¿Por qué, en lo que a Moisés cabe, los presuntuosos golpes descargados sobre una roca

debieron ser, para el Creador, más determinantes que la dilatada hazaña de Sinaí? Creo que se advierte adónde voy. Moisés desoyó a Adonai más de una vez y no lo niego. Pero digo que eso fue lo que le pasó y no lo que se propuso. No se le escapa a nadie que, entre los judíos, no hubo otro que oyera a Dios como lo oyó Moisés. A nadie, salvo a Dios. En Su veredicto, pesó más el equívoco que el acierto del profeta. Menos la grandeza que el desacato. Menos la lealtad que la sospecha. Más el rencor que la piedad. Lo inexplicable más que lo concebible.

¿Qué? ¿Acaso pretendo yo impugnar con esto la fortaleza ética del judaísmo? Claro que no. Se trata, quién podría negarlo, de una propuesta ejemplar. Allí tienen cabida diáfanos principios y toda la equidad. Pero, al unísono, si nos atenemos a la Biblia, el reiterado furor divino, la insistente violencia de Dios, Su oscura ley. La angustia generada por Sus resoluciones impenetrables y muchas veces terribles. Por lo que en ellas hay de inconcebible y de imponderable. Ética y absurdo: he aquí, reunidos, los dos ingredientes del sentimiento trágico. ¡Donde Kierkegaard menos lo esperaba, allí vuelven a aflorar: en el judaísmo! De modo que, en un segundo momento de su reflexión, el pensador ya no contrapondrá ética y tragedia. Llevado por la necesidad de singularizar la fe religiosa como instancia espiritual incomparablemente superior a cualquier otra, homologará lo ético a lo trágico. Ambos serán para él pasos convergentes, fuerzas complementarias. Momentos previos, en suma, al salto singularísimo que impone la fe.

Es así como, en Kierkegaard, ética y tragedia dejan de ser contrapartes. No es un abismo ya el que separa a Zeus de Yahvé. El pensador, sin embargo, no llegará hasta el final. No dirá expresamente que el judaísmo es consecuentemente trágico. ¿Por qué? No lo sabemos. Se detuvo en el umbral. La evidencia que él mismo alcanzó no encontró eco en su palabra. Pero el hecho es este: Kierkegaard piensa ahora que el héroe opera en la esfera de lo moral. Si ello es así, esa esfera es también la de lo judío. ¿No vale acaso para Moisés el lamento que recoge Kierkegaard en boca de Filoctetes?: «¿Por qué me acontece esto precisamente a mí, por qué

no suceden las cosas de otra manera?» (153) Del judaísmo, no obstante, extraerá el filósofo un solo semblante ejemplar: el de Abraham, paradigma de la fe. No advertirá, en cambio, el relieve trágico de la figura de Moisés. No volverá sobre el vínculo entre tragedia y judaísmo que otrora le interesara. Todo lo contrario: abandonará el terreno sobre el que este ensayo quiere concentrar su esfuerzo exploratorio.

Nada cuesta imaginar el quebranto del profeta. Dios lo ha declarado responsable exclusivo de sus faltas. Lo ha aislado en el padecimiento de su error. Condenado al exilio y sentenciado a muerte, la dimensión colectiva del ser y de la culpa ha desaparecido. Al igual que Dios, Moisés, ahora, es uno. Pero mientras Dios, como uno, lo es Todo, él, como uno, no es nadie. Queda claro entonces: singularidad en Moisés quiere decir demérito. La soledad que Dios le impone no es la del gigante sino la del marginal, la del hombre menoscabado. La convicción de Moisés, sin embargo, no cederá. Se sabe inocente. Se siente inocente. Si no puede revertir el designio divino tampoco se identificará con él. Lo acepta como una decisión que lo trasciende. Pero la inmanencia es suya. Moisés reivindica ante Dios un derecho al que no renuncia aunque su intento resulte vano. Y si finalmente cede es porque sabe que solo su exclusión y su agonía en el exilio devolverán a su vida alcance simbólico. Pero ese simbolismo no será otro que el de la tragedia.

Se diría, en términos de Kierkegaard, que el acatamiento a *lo general* se cumple, en Moisés, mediante su sacrificio. Consumándolo gana la estatura del héroe trágico. De su figura inmolada brota, nuevamente, la luz de la moral. Pero ahora embebida en el fulgor de lo absurdo. En el laborioso encuentro de sus ojos con la tierra denegada, el secreto implícito en su nombre vuelve a aflorar y golpea. Ahora es otra vez y para siempre el excluido, el arrojado a las aguas, el que no debió nacer. El abismo irremediable abierto entre Dios y su persona constituye, precisamente, la experiencia que lo reintegra a su traumático origen: ser un condenado. Al resaltar la grandeza de la obra de Sófocles, Lucien Goldmann nos da la razón:

«En la tragedia auténtica […] la significación fundamental nos parece ser la afirmación de una ruptura irremontable entre el hombre, o más exactamente, entre ciertos hombres privilegiados, y el mundo humano y divino». (154) Contemplando la tierra que anhela, Moisés descubre su verdad como sujeto. No es ni será aquello que desea sino ese puro desear que lo consume. Una cruenta alteridad gobierna sus días y ella resalta, drástica, en sus horas finales. Otro siempre y para siempre, lo es cuando Dios lo convoca y también cuando Dios lo condena.

Al igual que Jaspers y Kierkegaard a su modo, también Cioran reconoce, como he dicho, el semblante de una tragedia judía. Pero, asegura, ella no coincide con la griega. (155) El carácter trágico de los judíos difiere, para él, del griego. Veamos en qué. «Un Esquilo trata de la desdicha de un individuo o de una familia. Ni el concepto de salvación nacional ni el de salvación colectiva son helénicos.» ¡Demasiada contundencia para avanzar sobre un terreno tan sinuoso! ¿Acaso la peste que aflige a Tebas en tiempos de Edipo no conforma una catástrofe nacional? La resolución del enigma impuesto a la ciudad ¿no compromete absolutamente la salvación colectiva? ¿Y qué decir de la suerte de Ifigenia? ¿No atañe su destino al de la guerra entera? ¿No depende el éxito del emprendimiento contra Troya de su inmolación? Es curioso que Cioran no repare en todo esto. Algo más cauto, aunque no lo suficiente, se muestra al decir que «el héroe trágico rara vez pide razones a un destino ciego e impersonal». También en esto su planteo me parece discutible. Si es verdad que el número de veces señala una frecuencia, prefiero creer que, en definitiva, el valor de una tendencia depende del vigor ilustrativo de sus ejemplos. ¿No hay acaso suficiente elocuencia, como para matizar la propuesta de Cioran, en los ejemplos encarnados por Prometeo, Hefaístos, Layo y Edipo? Ninguno de ellos acepta pasivamente lo que le pasa. A juicio de Cioran, el orgullo del héroe griego consiste en acatar los decretos del destino. «Por ello —añade— perecerán él y los suyos.» ¿Dónde ve esto Cioran? Reduciendo el conflicto a su desenlace. No seguramente en Edipo, que al conocer su destino se rebela

ejemplarmente contra las disposiciones del oráculo. Tampoco en Layo, que no se resigna a ser un filicida. ¿O es que acaso Layo, al igual que su hijo, no construye su desgracia tratando de eludir lo que está escrito? No, no se acatan mansamente los decretos del destino. Sin insubordinación ante la fatalidad, no puede haber tragedia. En la rebelión desesperada ante lo irremediable está el orgullo personal y la tácita reivindicación, frente a los dioses, de la propia inocencia. Una cosa —enseña el griego con su conducta altiva— es haber sido elegido por el hado para el mal; otra es elegir el mal a sabiendas, optar por él, buscarlo. El orgullo del griego proviene de un íntimo sentimiento de inocencia. Aun al borde de la muerte lo embarga ese sentimiento. Es que él sabe que su empeño consciente y voluntario —vale decir su responsabilidad— fue puesto al servicio de una causa irreprochable.

Cioran no niega, pues, la tragedia judía. Se empecina en contrastarla con la griega. Abusa, a mi juicio, de un matiz diferencial esquematizando los rasgos que le importa contraponer. Su originalidad, en consecuencia, no arraiga tanto en lo que se propone sino en lo que admite: la existencia de una concepción trágica judía. Dios puede doblegar a Job pero no puede apartarlo de sus convicciones. Lo aniquilará si lo desea. Pero no logrará su asentimiento. Esta confrontación entre fuerzas inconciliables es trágica, como lo es el embate entre Dios y Moisés. El profeta no cruzará el Jordán. Yahvé, en compensación, no podrá convencer a Moisés de su culpa. El profeta caerá sin arrepentirse. Conocerá el dolor pero no subestimará su inocencia. Es que hay algo que los hombres cabales temen más que la muerte y es la infidelidad a la pasión que los sustenta. Moisés no se resigna a ser esencialmente lo que Dios dice de él. Edipo prefiere ser aniquilado a ser aquel que renuncia a la verdad. Sobrevivir al quebranto de la propia convicción: eso es el infierno. Morir sin haberla traicionado es haber podido más que la cólera de Dios.

---

145. George Steiner, *Antígonas*, Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 200.

146. Søren Kierkegaard, *Estudios estéticos*, Madrid, Ediciones Guadarrama,

1969.

147. Ibídem, pág. 22.

148. Ídem.

149. Ibídem, pág. 21.

150. Ídem.

151. Ibídem, pág. 30.

152. Ibídem, págs. 30 y 31.

153. Ibídem, pág. 31.

154. Lucien Goldmann, *Le dieu caché*, París, Éditions Gallimard, 1992, pág. 71.

155. Émile Cioran, *La tentación de existir*, Madrid, Taurus, 1979, pág. 78.

# Edipo y Moisés

Hay, pues, un antagonismo estéril. Es el que enfrenta la tragedia al judaísmo. La tradición dominante pretende perpetuarlo pero las vidas de Edipo y Moisés guardan convergencias esenciales. Reconocidas, ellas podrán contribuir a desbaratar esa hostilidad.

Moisés nace condenado a muerte. Él es uno de esos primogénitos judíos cuyo exterminio reclama el faraón. Tal es, asimismo, la condena que el oráculo decreta para Edipo. La casa real de Tebas solo se verá exceptuada de la catástrofe si el hijo de Layo, apenas nacido, es muerto por sus padres. Es el tributo exigido para que Temis y Nomos dejen de combatirse en desmedro de la ciudad. Yocasta y Layo, empero, cederán ante el horror de verse convertidos en filicidas. Aceptan el terrible designio pero declinan en un tercero la ejecución del asesinato.

Tampoco la madre de Moisés acatará lo decidido. No cederá a su hijo. Ocultará al niño recién nacido y solo tres meses más tarde lo abandonará a su suerte «entre las plantas de papiro de la ribera del río». (156) Si el niño ha de morir no será porque ella lo entregue. Si ha de vivir, en cambio, como íntimamente anhela, su gesto, al dejarlo ir a la deriva, habrá sido providencial.

El azar y la piedad, esos dos recursos contrastantes de lo terrible, harán que Edipo y Moisés, destinados en última instancia a perderse, vean en principio sus vidas resguardadas y parezcan luego construirlas con ascendente perfección. Una hermana de Moisés sabrá convertirse en hábil cómplice de su madre. Presencia la escena en que esta abandona al niño y, poco después, el momento

en que la princesa egipcia lo recoge de las aguas. Ocultándole que se trata de su hermano propone, a la madre adoptiva, una nodriza para criarlo. Acepta la princesa y esa nodriza no será otra que la auténtica madre de Moisés. Pasando por quien no era, podrá seguir alimentando al hijo que ya no le pertenece. La simulación respalda así la continuidad de la vida y sustenta en la clandestinidad los vínculos verdaderos. Los lazos falsos, en cambio, se verán oficializados. La princesa se afirmará como quien no es: la madre del niño. Y el joven Moisés, sujeto a las imposiciones de las circunstancias, se dará a conocer bajo un semblante falso: el de un noble egipcio. De modo que es general el proceso de tergiversación al que se encuentran sometidas las identidades originarias. Dicho proceso se diría imprescindible para que cada uno de los protagonistas tenga acceso a la aparente concreción de sus deseos y la vida parezca, de tal modo, prevalecer sobre la muerte. Pasará la princesa por madre; la hermana de Moisés por una desconocida; la madre real por nodriza; el hijo de esclavos por un hombre libre.

Yocasta, a su turno, dispuesta a todo con tal de preservar a su hijo como marido, se empecinará hasta el último día en ignorar lo que sabe y en desvirtuar así el parentesco de sangre que la une a Edipo. Arrancado a la muerte por el piadoso corazón de quien debía ser su verdugo, el hijo de Layo será ofrendado a los estériles reyes de Corinto. Dejando de ser el príncipe que era, Edipo será educado como noble en el seno de un pueblo que nunca fue el suyo. Y así como Moisés, siendo judío, fue criado como egipcio, Edipo, siendo tebano, huirá un día de Corinto creyendo dejar su patria.

Pareciera que Moisés fue un patronímico impuesto mucho después de su nacimiento a aquel que tan secretamente fuera dado a luz. Lo mismo cabe decir de Edipo. A ambos niños se los designó en función de la traumática experiencia que más tarde vivieron. Pero eso mismo ilumina el vacío nominal que precede ese instante decisivo. Algo fueron antes. Algo que no ingresó en la palabra en el momento en que recibieron los nombres con que se los conoció. Sobre ese origen pretérito, oscuro ser anónimo de Edipo y de Moisés, se cierne el silencio. Un silencio al que, por otra parte,

remiten sus apelativos en la medida en que dejan entrever una instancia previa: la de haber sido otros que aquellos que sus nombres proponen. Hubo un tiempo, en efecto, en que Moisés fue otra cosa que un náufrago rescatado. Y bien: ¿qué cosa es esa? En lo explícito de sus nombres subyace algo implícito y fundamental: un vacío de significación que reaparecerá hacia el final de las vidas de ambos hombres y que está asociado a la transgresión y la muerte. Y reaparecerá con la violencia con que retorna lo reprimido. La incógnita del ser originario no es otra que la de la nada que se alberga en el seno del ser que se es. Afirma Eugenio Trías:

> En la tragedia […] el héroe, si así cabe llamarlo, carece de nombre propio y por lo tanto ignora toda respuesta a la pregunta (¿Quién eres?), bien porque no lo tuvo nunca, bien porque lo ha olvidado, bien porque su identidad se ha erosionado hasta tal grado que se ha convertido en un fantasma o una máscara. En la tragedia, el nombre es a veces una inicial, una K. Otras veces se reconoce como innombrable. O halla en la locura aquella máscara segura que oculta un rostro zaherido por la duda radical. (157)

Edipo y Moisés, en el tramo inicial en que el anonimato aún los define, son encarnación de lo prohibido. De lo que nació para ser negado. De lo inviable que no debe sino desaparecer.

Cuenta Neher en el libro que le consagra que el nombre de Moisés fue «elegido» por Bithya (hija del faraón). En hebreo significa: «Yo lo salvé de las aguas» y en egipcio: «Mi hijo». (158) Puede, en principio, resultar desconcertante que el rescate de Moisés sea evocado por el hebreo y no por la lengua egipcia. Sin embargo, hay en los hechos, tal como son, una gran sabiduría. La traducción hebrea de Moisés está lejos de ser un contrasentido. En realidad, constituye una denuncia. Pone al descubierto la adopción efectuada por Bithya, en tanto que la traducción egipcia la encubre. Es decir que la lengua hebrea desnuda la verdad del origen de la relación de la princesa con el niño y, así, tácitamente, evidencia que Moisés proviene de otra parte y no de Egipto. Al designarlo «Mi hijo», Bithya intenta borrar todo indicio de esa proveniencia y con ella el rastro de toda alteridad. Preservar en el nombre la memoria

del conflicto primigenio —Moisés, «el rescatado de las aguas»— equivale a sostener la evidencia de que Moisés era judío. Al traducir su nombre como lo hace, el hebreo trata de impedir que esa verdad desaparezca. Verdad que, por otra parte, no remite solo al hecho de que Moisés fuera oriundo del pueblo de Israel. Remite, además, al hecho de que, como judío, Moisés estaba condenado a muerte. Aspirar a desprenderse del origen quiere, pues, decir también empeñarse en negar la condena, pretender un nuevo comienzo, intentar la refundación de la propia identidad depurada de todo conflicto. Si Moisés quiere vivir tendrá que pasar por otro. Si logra sepultar en el olvido el dilema de su proveniencia, llegará a ser un príncipe egipcio. Arreciará no obstante el recuerdo y lo devolverá al judaísmo. A la fatalidad de su origen. El pasado, restituido, le abrirá a Moisés las puertas de su auténtico porvenir. Pero ese porvenir, como finalmente lo comprenderá el profeta, no remite a la consumación de su gloria. Remite a la realización de su condena.

No conviene sin embargo anticiparse. Antes del pavoroso final, Edipo y Moisés volverán triunfalmente al seno de sus pueblos respectivos aun cuando Edipo ignore que se trata de su patria real. La buena fortuna muestra disposición a acompañarlos y la dignidad de sus conductas indicaría que ambos son hombres ejemplares. La función profética del judío y la política del griego no promueven dudas al respecto. Y esa nada tenebrosa que, desde el origen los determina, pareciera disolverse derrotada en esta hora de luminosa realización. Ella, sin embargo, palpita velada en el fondo de los días venturosos. Allí aguarda la ocasión propicia para manifestarse. Esta irreductible ambivalencia en que los contrarios, lejos de excluirse, coexisten y se potencian, encuentra, como es sabido, su ejemplo manifiesto en Edipo. En su caso, es diáfano lo que en el de Moisés resulta enmascarado por el empeño de la interpretación usual. A propósito de Edipo, Tiresias, que todo lo sabe, trata, hasta el instante postrero, de rehuir el trance amargo de tener que revelar su verdad. También Yocasta lo sabe todo, pero, arrebatada por la pasión, se empecina en cerrar los ojos y en creer que Dionisios pudo más que Apolo. Ambos, de distinto modo, se ven acosados por la

terrible evidencia que implica el hecho de que el hombre y el monarca, que tanto se admira y ama, sea, a la vez, el ser más detestable de Tebas. Hay en Tiresias, no obstante, una inocencia personal que en Yocasta no puede admitirse. Tiresias, vidente, teme a los dioses; Yocasta, obcecada, presume que es posible burlar su disposición. Ambos, aun así, terminarán comprobando con igual desolación que el cumplimiento del mandato oracular no puede aplazarse infinitamente ni mucho menos verse agraviado por la astucia de los imperativos del amor.

En los días en que Edipo y Moisés se aprontan para asumir su función más alta, judíos y tebanos padecen desgracias equivalentes. El pueblo de Israel subsiste por entonces en el letargo de la esclavitud. Cuatro siglos de servidumbre le pronosticó Dios a la descendencia de Abraham. Tebas, sumida en la aflicción de saber a su rey muerto, se debate en el tormento que la esfinge impone a la ciudad sin control. Si se los juzga por sus intenciones y por los beneficios que de ellas se derivan para Tebas e Israel, no hay hombres comparables a Edipo y a Moisés. Íntegros, imbuidos de sólidos principios, poseen en cuanto emprenden la contundencia de los héroes, la convicción inspirada por la fe. Moisés no ha renunciado únicamente a los honores de una vida privilegiada al jugarse el pellejo por un hermano oprimido. También en Madián lo ha hecho, defendiendo la dignidad de las siete hijas del sacerdote local. De igual modo, sabrá distinguirse Edipo por su probidad, tanto al partir de Corinto como al regresar (sin saberlo) a Tebas, para alcanzar allí la máxima jerarquía comunitaria y el consenso unánime de la población. Tras derrotar a la esfinge, vive en armonía hasta que la peste sobrecoge nuevamente a la ciudad. En Madián, Moisés ha dejado atrás la turbulencia casándose con Séfora, una de las siete muchachas salvadas por él de la humillación. De ella ha tenido un hijo, Gersom. Rey uno, humilde labriego el otro; ambos, Edipo y Moisés, se sienten libres de sus pasados tormentos. Se inicia entonces para ellos la marcha que yendo hacia la cumbre llevará al abismo. Cesará la peste que oprime a los tebanos y la esclavitud de los judíos llegará a su fin. Moisés será el artífice de la disolución del

yugo hebreo. Edipo, el encargado de resolver el enigma cuya incomprensión diezma a los tebanos. Identificados con sus respectivos pueblos, ni el uno ni el otro sospechan que el desenlace que les aguarda es un tajante destino de exclusión. Ambos se sienten llamados a reconciliar la eternidad con la historia; sus respectivos pueblos con la divinidad. Y concentrados con denuedo en lo que intentan, ignoran hasta qué punto van en camino del fracaso personal por el sendero de sus mejores realizaciones. Edipo, enardecido, se negará a reconocerse en el veredicto que Tiresias, finalmente, deja caer sobre él. Desoído y humillado, Moisés se resiste a ser el excluido de Israel. Ambos buscan, en el semblante del Dios indiscernible, respuesta a la pregunta que los agobia. No la obtendrán. Los dos —ahora lo saben— son otra cosa que lo que hasta allí creían. El equívoco se ha disuelto en una sentencia inapelable. El vacío que, larvado, palpitaba en los nombres que el azar aparente les impuso, se despliega ahora con la contundencia de lo prescripto. Hacia el final de sus vidas, y al igual que Yahvé y el oráculo, Edipo y Moisés encarnan algo inconcebible. Ya no representan sino su tragedia.

El íntimo parentesco de Edipo y Moisés se revela también desde otra perspectiva. La del criterio discursivo adoptado por Sófocles y el autor del relato bíblico. Quiero con ello decir que es una misma visión de lo trágico la que da sustento al griego y al judío. Ambos se muestran convencidos de que la fatalidad logra sus fines mediante las acciones concretas y diarias que emprenden los hombres con la intención de eludirla. Lo trágico no se precipita, pues, sobre la historia. No constituye un cuerpo ajeno a su naturaleza. Se concreta, en cambio, por su intermedio. Es decir que la acción que tal papel juega en la conformación de lo trágico no es otra que la que aparenta estar más distanciada de ello. Es al hombre de bien a quien el destino convoca para encarnar —sin que él lo sepa— el mal supremo. Es la devoción a la ética la que desemboca en la inmoralidad. Son las conductas intachables las que alientan el predominio de la desgracia. Y lo que hay de irreparable en los actos de Edipo y Moisés autoriza a decir que tales errores no son obra de

uno y otro sino que ambos son esos errores. El equívoco, en lo que tiene de irremediable, es dimensión antológica. Y en ella consisten, como finalmente se sabe, Edipo y Moisés. De modo que, como procedimiento discursivo, la tragedia es develadora. Culmina en un esclarecimiento devastador que prueba que, en la sucesión de los días, el hombre realiza su invariable esencia; esencia que, para demostrar que es constante e idéntica a sí misma, requiere cambios, se vale de ellos, busca la innovación, alienta el flujo del tiempo.

Sí, procurando evitar los males es como mejor se llega a cometerlos cuando así lo exige la fatalidad. Es huyendo de la transgresión como el hombre predestinado terminará por hundirse en ella. Para eso, lo indispensable no solo es estar equivocado sino ser un equívoco. Ese equívoco vislumbrado en el difuso origen de Edipo y Moisés.

El hecho de que las faltas cometidas por el judío no parezcan relevantes si se las compara con los crímenes edípicos, provoca un desconcierto aun mayor al advertir la contundencia con que Dios castiga al profeta. La condena que agobia a Moisés no difiere de la que Edipo soporta. No solo se lo priva de lo que más ama. También se le arranca su certeza primordial: la de su identidad y sentido comunitario. El efecto pavoroso de la decisión divina resalta más aún cuando se reconoce que delitos como los que, según Yahvé, cometiera Su profeta, abundaron entre los hombres que siguieron a Moisés para no decir que fueron sobrepasados por muchos de ellos en un sinfín de ocasiones. A ninguno de estos, sin embargo, el judaísmo debe tanto como al profeta. ¿Habrá que concluir que los errores resultan imperdonables cuando quien los comete demuestra ser un hombre de excepción? Este contrasentido aparente tiene empero su propia lógica. No se castiga al hombre que realiza el bien sino que se lo castiga a pesar del bien que realiza. La tragedia se desploma sobre aquel que está condenado de antemano. Ninguna virtud logra desviarlo de su suerte. Contribuye, en cambio, a concretarla. Nace Moisés proscripto y muere como tal. La fuerza demoníaca de la tragedia se exterioriza en esta manipulación de lo más alto con vistas a la concreción de lo más bajo. Moisés logra dar

identidad a su pueblo. Pero debe, para ello, pagar con la pérdida de la suya. Lo mismo cabe decir del rey tebano. Y si algo prueba la grandeza trágica de ambos personajes es que cumplen con su deber aun sabiendo que el logro de su cometido implicará, para ellos, menoscabo y muerte. Esto no es resignación, como quiere Cioran. Es espíritu de lucha. La tensión entre voluntad y destino cobra en este punto intensidad proverbial. La recaída en un destino solitario equivale, tanto para Edipo como para Moisés, a un violento reencuentro con la verdad primigenia: la que los rotula como marginales. Ellos son lo que no debió ser. La trayectoria de sus vidas y el desenlace que ellas encuentran denuncian al hombre que no logra instaurar en sí la unidad entre existencia y sentido.

Volvamos una vez más a sus nombres. Comprender lo que dicen es saber que provienen de una experiencia traumática. Al remitirnos al que bien puede entenderse como sentimiento extremo de Dios hacia Su criatura, Neher escribe: «En la alteridad absoluta de tu persona, eres aquel cuyo ser es mío.» (159) Ser de Dios, pertenecerle, estar sujeto a su disposición. He ahí una evidencia innegable para la conciencia religiosa. Pero, por eso mismo, lo es también para el hombre trágico. Este se reconoce como tal y como criatura a merced de Dios, en el castigo que lo golpea y cuya realidad no puede sino sentir como algo brutalmente injusto. Tan injusto como irremediable.

Pero hay algo más. Oigamos otra vez a Neher: «Moisés, educado y protegido en la corte del faraón, escapa a la condición de los hebreos, y habría podido continuar por largo tiempo su existencia de egipcio, de judío asimilado y privilegiado, completamente semejante a los demás hombres». (160) Pero bruscamente se realiza el despertar a la conciencia judía que la Biblia condensa en palabras lapidarias: «Cuando Moisés hubo crecido salió hacia sus hermanos» (Éxodo 2, 11). Salida desconcertante, capital. En una atmósfera de barro, de sudor y de sangre, Moisés vuelve a ser judío. Tal es la experiencia por la cual Moisés resulta ser el confidente más próximo del judío del siglo XX. Porque el judío del siglo XX vivía, como Moisés, en la ilusión de ser como los otros. Hasta Auschwitz

precisamente. Sin embargo, una vez reintegrado al judaísmo, Moisés vuelve a vivir «en la ilusión de ser como los otros». Y esa ilusión perdura hasta el episodio de Sin. Fue, de hecho, como los demás mientras también para él hubo amparo en la promesa de acceder a la Tierra Prometida. Dejó de ser como ellos al quedar excluido de ese día venturoso. Se vio entonces convertido en el extraño por excelencia. Así descubre Moisés que judíos son los otros. Él es, más bien, lo otro de los judíos. Lo fue por su rango excepcional de profeta. Lo es ahora por su amarga condición de marginal. Neher tiene razón. De súbito accede Moisés a su conciencia judía. Pero de súbito también se ve arrastrado a una soledad sin igual. Tal es, en consecuencia, la parábola mosaica: ni un niño como los otros primogénitos que por serlo han de morir; ni egipcio cabal como los otros, que no lo son por adopción sino por pertenencia; ni, tampoco, un judío como los restantes, que ingresarán en la Tierra Prometida bendecidos por esa piedad de Dios que a él le fue tenazmente denegada.

Para que el mito judío encarnado por Moisés recupere la estatura trágica que lo dignifica, es preciso reubicarlo en el centro de la memoria y de la vivencia judía como símbolo de lo imposible y de la verdad esencial que lo imposible encierra. Recordemos, por último, a Nietzsche. Si «el valor de un pueblo, como por lo demás, también el de un hombre, se mide precisamente por su mayor o menor capacidad de imprimir a sus vivencias el sello de lo eterno», (161) puede asegurarse que Moisés fue hombre de valía. La magnitud del castigo que lo daña se emparenta con su condición superior. Es que Moisés rozó la identificación con lo absoluto. Si acaso en alguien pudo Dios haber querido reconocerse, ese alguien fue Moisés. Y lo que tuvo para el profeta de insoportable la disonancia con Yahvé se palpa en ese afán de ilimitada consonancia con la voluntad divina que él buscó con cada uno de sus actos. Al marginarlo como lo hace, Dios le impide olvidar la distancia que impera entre el Creador y su criatura. Pero con ello, Dios se libra asimismo del hechizo que sobre Él ejerce la posibilidad de abolir esa distancia para fundirse con Su elegido. Condenando a Moisés,

Dios lo obliga y se obliga a reconocer que no son uno sino dos.

---

156. Éxodo 2, 1.

157. Eugenio Trías, *Drama e identidad*, Barcelona, Ariel, 1984, pág. 82.

158. André Neher, ob. cit., pág. 35.

159. Ibídem, pág. 22.

160. Ibídem, pág. 25.

161. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 182.

# El odio y la vigilia

El judío desprecia al idólatra. Lo hace en nombre del Dios que lo ha buscado y requerido. Él mismo, sin embargo, cae una y otra vez en lo que impugna. Los ídolos que rechaza son los mismos que lo hechizan. Esta contradicción es su escándalo pero ella le impide concebir el mal como algo ajeno. Es así como escapa al fervor maniqueo. Reivindicando su diferencia, se sabe parecido a quienes combate. Algo clama, en él también, por lo inequívoco, por las verdades que caben en un puño. No puede, en consecuencia, terminar de expatriarse del suelo que repudia. Y si vive para intentarlo es porque no logra concretar su deseo. Ello resuelve, al menos, el núcleo paradójico del dilema que Cioran considera inútil «tratar de explicar» y en el que ve sumida a la naturaleza judía: «El más intolerante y el más perseguido de los pueblos unió el universalismo al particularismo más estricto». (162) Proclive, pues, a quebrantar su convicción, el judío desconoce, al unísono, la autocomplacencia. Su deleite extraño y arduo no consiste en proseguir como si nada hubiese ocurrido. Por el contrario: vuelve a empezar. Placer de perpetuos fracasados, si se quiere, pero también logro sin par. Es que hay una fruición incanjeable en el hecho de retomar la carga que ha caído. En similar circunstancia, Camus proponía imaginar a Sísifo dichoso. El hecho es que, aun para el judío, lo judío llega muchas veces a resultar intolerable. Se reconoce como convocado por el Señor. Pero ello no le brinda ventaja alguna. Es prueba y exigencia. Una demanda incesante de perfeccionamiento a lo largo de la cual son efímeras las pausas y

brevísimo el contento. Al concebir la llegada del Mesías como obra de la autosuperación humana antes que de la indulgencia divina, el judío no guarda, en relación a Dios, ninguna expectativa en este sentido. No pide amparo, pide tiempo. Tiempo porque el Mesías no será sino hijo del hombre, su logro, y no fruto de la clemencia celestial. El presente gana, de este modo, doble sentido. Es, por un lado, tarea inaplazable; convocatoria a la acción inmediata. Por otro, labor fatalmente inconclusa, siempre insuficiente. Así, el Mesías se insinúa en todo lo que se emprende bajo el aliento de la piedad, y vuelve, a la vez, a aplazar su arribo pleno en la imperfecta entrega del hombre a su labor. La tarea del Mesías, enseña Levinas, es la de *Menajem*, el consolador. Aquel que libera al hombre del sufrimiento. En *Hechos de los apóstoles*, libro compuesto entre los años 80 y 90 de la era común, sobrevive, dislocada, esa misma idea. No se trata ya de la venida primigenia del Mesías como resultado del perfeccionamiento ético del hombre. Se trata, según Lucas, del retorno que, desde los cielos reconquistados tras la resurrección, emprenderá Jesús hacia este mundo. Y ello como consecuencia y coronación del universal acatamiento de los hombres a su verdad y a su fe. Tal cosa tendrá lugar una vez que el arrepentimiento gane el tormentoso corazón judío. Como se ve, es el empeño —empeño que ha de ser diario y sostenido— el que traerá de vuelta al Mesías. Pero ahora de regreso y no ya originariamente, puesto que, en la versión cristiana, la venida inicial es obra de la gracia del Señor y no del merecimiento humano. El judaísmo, en cambio, insiste en otra convicción: el camino hacia la gloria tendrá que trazarlo el hombre si quiere que, por vez primera, brote el Mesías sobre la Tierra. El día mayor surge cada vez que el hombre forja la aurora. Pero no la forja nunca suficientemente. Por ello, en la medida en que el judío insista en serlo de espaldas a Jesús, el antisemitismo que se quiere cristiano podrá reivindicar su odio al judío. Lo odia porque el judío se niega a poner fin a esa exigencia absurda de autoperfeccionamiento infinito.

Hay a este respecto algo más y algo esencial: si el judío no constituyera otra cosa que la nota discrepante de un sistema, de él

podría afirmarse que no pasa de ser mera disonancia. Pero el judío ha sacralizado la disonancia al imponerse como tarea la ofrenda a Dios del Mesías. Con ello ha incurrido en el delito mayor: el de la unción teológica del conflicto y la diferencia irreductible entre el Creador y su criatura. Ha hecho de la precariedad el rasgo distintivo del vínculo con su Señor. Del carácter irremediable de esa precariedad, el umbral para el reconocimiento de lo divino. No se consuma en el judío la sed de trascendencia. Eternidad e historia se rozan y aun se convocan, pero jamás alcanzan acabada comunión. Se interpelan sin confundirse. ¿Qué mejor fuego que este para alimentar a perpetuidad el prejuicio antisemita? ¿Qué puede avivar más el fervor de su desprecio que esta negativa a disolver de una vez por todas la antinomia entre el hombre y la perfección? Triunfa con el judío un Dios que, a juicio de quienes no lo son y lo rechazan, no merece la terca devoción que se le brinda. Nadie puede, en efecto, señalarlo como ejemplo de indulgencia y de mesura. La ofensa más hiriente que el judío ocasiona al rígido entendimiento antisemita consiste en su necesidad de creer que empeñarse para siempre en buscar la redención vale más que haberla encontrado. Que renegar de la salvación que se le brinda tiene sentido en nombre de la salvación que se quisiera contribuir a promover. Que Dios habrá de reconciliarse con el hombre solo el día en que el hombre, mediante su exclusivo esfuerzo, sea capaz de gratificar a Dios. Es que el judaísmo sacraliza lo interminable. Concibe un Dios que está allí, ante la conciencia, para que ella aprenda a desconocerlo antes que a conocerlo. ¿Cómo tolerar la tenaz persistencia de este espíritu trágico? Aun entre los paganos es palpable el espesor del rechazo a los judíos. También para ellos, y ante todo para ellos, los judíos fueron la hiriente disonancia. La fisura por donde se cuela la disconformidad que afecta al consenso. «Moisés —recuerda Tácito— instituyó nuevos ritos, contrarios a los de todos los otros mortales. En ellos, todo lo que nosotros reverenciamos es befado; en cambio, todo lo que es impuro entre nosotros, allí es admitido.» (163) He aquí al judío: reverso de la luz, rencorosa negación de todo lo sabido, punto crucial del sendero

donde la marcha se convierte en contramarcha, lo ignorado en conocido, lo irrelevante en esencial.

Solo donde la incansable labor de una fe siempre inconclusa alcanza el estatuto de una pasión, solo allí puede el desierto convertirse en hogar, en espacio dilecto para el aprendizaje decisivo. El judío lo es en la medida en que se reconcilia con la tragedia. Al igual que Moisés, no conocerá la salvación pero no dejará de buscarla. De reivindicar su devoción a lo imposible. Su ética íntegra proviene de esta disparidad sin mengua. Este pueblo, al que ante todo se le exige aprender a oír, se muestra sordo a la voz que le brinda consumada la promesa. ¡Y asegura que es por amor a Dios que impugna la figura ofertada del Mesías! Es que el judío, si se le sustrae el pulmón de la expectativa, ya no respira. Por eso cada revés le habla con más elocuencia de sí mismo que cualquier presunción de triunfo. ¡Paradójica confirmación de su fortaleza! Al concebir cada nuevo tormento como prueba, reconoce la presencia de Dios donde los demás no hallarían sino la huella inconfundible de su ausencia. Lo que otros ven como páramo, lo ve él como camino. Acaso aquí se encuentra la clave que faculta el ingreso al enigma de su perseverancia. El judío ha desbaratado el valor convencional de los significados. Ha trastocado la función del saber. Donde el consenso palpa el vacío, encuentra él plenitud. Lo que suele concebirse marchito, lo entiende el judío como floración. La desesperanza, entre sus manos, es promesa. Senda, el destierro. El desencuentro, renacida ilusión. Y a la inversa: huye del parecer impuesto, teme la predilección multitudinaria. Reconciliado con el valor del fracaso, ignora el sentido terminal de las derrotas.

> La decadencia, fenómeno inherente a todas las civilizaciones, ellos (los judíos) no la conocen, hasta tal punto es cierto que su carrera, aunque tiene lugar en la historia, no es en absoluto de esencia histórica: su evolución no comporta ni crecimiento ni decrepitud, ni apogeo ni caída; sus raíces se hunden en quién sabe qué tierra; con toda certeza no en la nuestra. (164)

El judío no se define como judío en virtud del lugar que ocupa

sino de la espera en que consiste. Una espera en la que, sin embargo, se está lejos de la pasividad. Es que no aguarda el judío porque el Mesías vaya a venir. Aguarda, en cambio, para que el Mesías pueda venir. La vigilia crítica es laboriosidad, quehacer, convocatoria. Lo son el estudio, la marcha, el trabajo, la fraternidad. La sed que se renueva tras el encuentro con cada manantial. Un mismo mandato emparenta a las generaciones sucesivas: el de la espera. Ninguna de ellas puede, en sentido teológico, postularse como predecesora fundacional de las siguientes. ¿Habrá que recordar que aún hoy es imprescindible salir de Egipto? ¿Qué aún hoy se incurre en la idolatría del becerro? El pasado no tiene más porvenir que el de ser experiencia presente. De lo contrario, desaparece. El mito no quiere ser relato sino vida. Si es cierto que el Mesías habrá de llegar, no se encuentra hoy más cerca que ayer. Pero tampoco más lejos. El estruendo de las tablas despedazadas por el furor de Moisés siempre es actual. Lo es, asimismo, su venturosa aparición en medio del desaliento colectivo. Su indescifrada exclusión de la tierra de Israel. A los judíos,

> el anquilosamiento de una tregua no los amenaza. Mientras que a nosotros —*escribe Cioran*— nos es penoso perseverar en un estado de avidez, ellos nunca salen de él, por así decirlo, y experimentan en él una especie de bienestar mórbido, propio de una colectividad en la que el trance es endémico y cuyo misterio depende de la teología y de la pedagogía sin que, por otra parte, sea elucidado por los esfuerzos combinados de una y otra. (165)

Ya dije que ese estado tiene rango gerundial, es perpetua transición. Espejo fragmentado donde nadie que aspire a reconocerse como un todo habrá de contemplarse. Pero, asimismo, nunca dejará de verse al mirar a los hebreos quien no rehúya el encuentro con su propia incompletud o la crónica insuficiencia de su condición. Una y otra vez lo repite su prédica y de mil modos lo señalan sus parábolas: Dios y el hombre no son uno, no lo serán, no pueden serlo. Eterna y mutuamente empero, tenderán uno hacia el otro. Elías Canetti nos habla de «un Dios que no crea a los hombres

sino que los encuentra». (166) Acaso el incesante despliegue de ese recíproco afán de consonancia baste para confirmar que no les será posible acoplarse de una buena vez, confundirse para siempre. Pero prueba, también, que pueden buscarse, vislumbrarse y aun reconocerse en el fulgor singular de una revelación. Ella confirma que la distancia solo puede ser padecida de este modo por dos seres que se anhelan sin desmayo. Si el judío está exiliado de la certeza, también lo está de la incredulidad. Toda vez que el desaliento lo ahoga o la desgracia lo hiere, su historia le brinda amparo. Ella inscribe el dolor que lo abruma en el marco de una tradición que lo sostiene. Es cierto: en parte no es más que el nuevo protagonista de un argumento viejo. Pero, en parte también, es el irrepetible aprendiz de una lección antigua. El judío de cada generación debe saber reconocerse en las precedentes. Ninguna es igual a otra pero en todas se cumple un destino similar. La victoria básica sobre la adversidad proviene de esta convicción axiomática. Ella le roba a la desgracia toda originalidad. La priva de todo carácter novedoso, convirtiendo lo padecido en fatalidad. No pasa siempre lo mismo pero todo lo que pasa remite siempre a lo mismo. Si, en cambio, la desesperación lo devora es porque el judío se desconoce como tal. Porque ignora, en ese instante crucial de sufrimiento, que una cosa es ser derrotado por el enemigo y otra, por la definitiva incredulidad. Por eso, la historia del judío es, siglo tras siglo, un continuo. Por eso, en igual medida y más allá del cambiante repertorio de sus máscaras, el antisemitismo es el antisemitismo de siempre. Es que el judío y el antisemita convergen en su devoción por lo absoluto. Difieren en cambio —y difieren esencialmente— por el modo en que se plantan ante él. Mientras el antisemita se postula como su expresión incuestionable, el judío se propone como su aspirante más decidido. Lo que en uno aparece como exaltada visión de un logro es, en el otro, deseo de plenitud incumplida. Al encontrarse no pueden menos que despreciarse. En el rostro que lo enfrenta ve cada uno el drástico reverso de su más íntima convicción. Hay, sin embargo, en la índole de este rechazo mutuo una diferencia decisiva. El porvenir del judaísmo no descansa en el

desprecio. De su aliento, en cambio, depende el antisemitismo. El odio lo sustenta. El judaísmo se nutre en otro suelo. Se alimenta de fervor y perplejidad. De hallazgos que son búsquedas. De encuentros que no saben perdurar. De vigilias siempre renovadas. Su conflicto básico es su propia alteridad. No la del otro. Para consistir sobre todo en el repudio feroz del otro es preciso haberle vuelto la espalda al abismo de la propia interioridad. Al asumir hasta las últimas consecuencias la índole trágica de su condición, el judío hiere de muerte la ilusión antisemita. Esa que pretende que lo suyo no es más que un drama; un drama que culminará favorablemente con la conversión de los obstinados. Cuando advierte que no será así, el antisemita inicia su metamorfosis final: promoverá el genocidio. Tendrá que aniquilar lo judío si quiere asegurar a sus creencias la solidez de un bien inamovible.

---

162. Émile Cioran, ob. cit., pág. 78.

163. Ibídem, pág. 69.

164. Ibídem, pág. 70.

165. Ibídem, pág. 71.

166. Elías Canetti, *El suplicio de las moscas*, Madrid, Anaya y Mario Muchnik Editores, 1986, pág. 108.

# Hegel y la extinción de los obstinados

¿En qué momento de la vida espiritual alemana comienza a resultar plausible la hipótesis de una solución final? Es harto difícil precisarlo. Aun así, corresponde reconocer los escritos juveniles de Hegel como una de las primeras expresiones modernas de la sensibilidad requerida para plasmarla. En ellos se consuma una insólita labor conceptual de esquematización y vaciamiento del humanismo hebreo precedida y preparada —hay que decirlo— por la subestimación de lo judío efectuada por Kant. (167)

La propuesta hegeliana, vista desde hoy, resulta mucho más eficaz y virtualmente adecuada a los requerimientos ideológicos del nazismo que cualquiera de las convencionales piezas antisemitas de Marx o Nietzsche. No estoy solo en esta convicción. En 1971, Emmanuel Levinas dio a conocer un texto conciso al que tituló «Hegel et les juifs». Años después fue recopilado en el volumen *Difficile liberté*. (168) Allí se lee:

> En lo que atañe al judaísmo, el discurso crítico se traduce […] en los escritos hegelianos […] mediante toda una doctrina que corrobora —¿está en ella la fuente, está en ella, pese a toda la grandeza de Hegel, la consecuencia?— la argumentación de la que se nutre hasta nuestros días el antisemitismo […] —Antisemitismo fundado en el sistema— que es como decir en lo absoluto». (169)

Hegel no solo prolonga el arsenal retórico del antisemitismo. También lo profundiza. Cotejado con su don elocutivo, hasta el de

Voltaire resulta, a este respecto, burdo. ¿Dónde asienta el desprecio hegeliano por lo judío? En el carácter presuntamente inhumano de sus creencias. «Para Hegel, el pueblo del Libro es como un cáncer: aferrado a su sitio, vital, y capaz de una inevitable regeneración. Su Libro no es el de la vida. El arte y la energía con que emprenden la lectura tienen el mismo efecto que el pensamiento analítico cuando este alcanza la intensidad y la precisión del láser en sus disecciones: consumen y destruyen al objeto viviente de su estudio.» (170)

Hegel da comienzo a su tarea comparando lo griego con lo judío, siempre, claro está, en desmedro de este. Su meta es evidenciar que allí donde el hombre alcanza sentido ético, el judío queda atrás. Respalda de este modo no solo la presunción germana sobre el carácter perverso de los judíos. También promueve, con lo que dice, la necesidad de terminar con él de una buena vez.

Hegel reconoce la existencia de una tragedia judía. Pero la distingue drásticamente de la griega. Mientras esta alecciona, suscita piedad y despierta nobles emociones, aquella paraliza y aterra, provocando repulsión. «El destino del pueblo judío es el de Macbeth, que al abandonar los mismos vínculos de la naturaleza, se alió con seres ajenos y que, al pisotear y destruir, en el servicio de los mismos, todo lo sagrado de la naturaleza humana, tenía que ser abandonado por sus dioses (puesto que estos eran objetos y él su siervo), estrellándose en su misma fe.» (171)

Una tragedia que solo promueve horror nada enseña: anonada. Tan paralizante como estéril; no aporta más que sufrimiento. Tal es, para Hegel, lo que en su historia vive y siembra el judaísmo. En Jesús no ve el filósofo, como sí lo ve Pablo, la auténtica voz de lo judío sino su más drástico reverso. Jesús, sentencia Hegel, desbarata el judaísmo, rompe con él, lo subvierte. Vale decir que termina con lo inhumano, en la medida en que su prédica restaura el valor del amor y el sentido de la acción subjetiva. Abundan los fragmentos hegelianos que, entre 1798 y 1800, siguen esta dirección. Con ellos se aparta el pensador, como ya dije, del rumbo paulino. Rechaza toda simetría y toda contigüidad entre lo judío y lo cristiano. Hegel es terminante: con este, aquel se convierte en algo anacrónico. Su

condición prehistórica resulta entonces inocultable. Nombrarlo no es sino remitir a lo inhumano.

El retrato de Abraham trazado por Hegel no deja duda. Padre fundador de todo un pueblo, Abraham se consolida a expensas de lo esencial: patria, familia, afectos, libertad. Y son sus ásperos gestos, esencialmente hostiles hacia el entorno y sus prójimos, los que, como una impronta siniestra, distinguirán a su descendencia. El dios judío, de más está decirlo, acusará estos mismos rasgos de crueldad. Hegel lo denuncia: es una divinidad feroz. Señor sin templanza, sediento de discordia, enemigo radical de la autonomía subjetiva. Dios de exclusiones y promotor de divergencias, solo el mal concita su fervor. En él «no debía participar nada de la naturaleza». (172) Todo debía estarle subordinado. He aquí la drástica disyuntiva: participación o aislamiento. Si lo que se busca es el reverso del amor y el espíritu solidario, basta con reverenciar el nombre de Adonai —dios del señorío despótico—. Religión del infortunio llama Hegel al judaísmo. Según él, exalta la plenitud del todo a expensas de las partes. Alienta el menoscabo de lo humano y de lo natural. Se niega a ver en ellos, como otros credos, una expresión mayor de lo divino.

El judaísmo queda, pues, sentenciado: no es más que enajenación. La naturaleza y el hombre no son sino apéndices sojuzgados a esa totalidad autosuficiente llamada Yahvé. Entre ellos no hay, no puede haber complementación. Drásticas antítesis, lo son de una vez para siempre. El judaísmo es una prisión donde nunca se termina de purgar las penas y de la que, en consecuencia, no se egresa jamás.

Hegel quiere explicarse la ferocidad del dios hebreo. Su imaginación le propone la hipótesis de un mecanismo proyectivo. En Yahvé —sentencia— pueden reconocerse los rasgos típicos de una voluntad de dominio que malogró su meta. Incapaces de imponerse como hubieran querido, los judíos modelaron a su dios con la piedra del resentimiento y la eterna hostilidad que los ahogaba. La violenta amargura y la incansable agresividad —decreta— siempre reinan donde no hay participación. Donde la

integración de los opuestos está negada. Así nace el anhelo de dominio. Así crece el deseo de hegemonía despótica sobre todo lo antitético. Paganismo griego y cristianismo serán, pues, para él, rotundas expresiones de un espíritu confraternal ante el cual el judaísmo siempre se mostró esquivo.

Cuatro figuras permiten recorrer la conformación que tomó en Hegel el menoscabo de lo judío. La primera de ellas es la de Moisés. Parte Hegel para abordarla de una convicción inamovible. Tirano sediento de sumisión infinita, el dios de los judíos no ve en la subjetividad más que el germen de la insubordinación y la rebeldía. Desprecia y coarta, en consecuencia, toda iniciativa personal. Hegel justifica de este modo la condena y la muerte del profeta. Nada mejor podía esperarse de una divinidad enferma de recelo que el exterminio de quien fuera su dilecto. Al constituirse como sujeto y obrar como tal, cae Moisés en rebelión contra su amo. Poco importa que, al golpear la roca, de la que habrá de brotar agua, actúe impelido por una intención loable. Ha golpeado la roca. El hecho es ese. No debió hacerlo y sin embargo lo hizo. Procedió mal. Interpretó a su modo la orden de su Señor. Ello basta para estigmatizarlo y convertirlo en transgresor. Excluido de Israel, Moisés morirá sin concretar su sueño: no conocerá la Tierra Prometida. La enseñanza, en consecuencia, es clara: si se quiere agradar a Dios se debe ser y solo ser el instrumento pasivo de Su intransigencia, papel que, salvo en este caso, Hegel le reconoce e incluso le imputa a Moisés. Y es por ello, precisamente, que tiene de él la opinión más dura. No lo ve sino como el correlato humano de ese déspota divino al que rinde pleitesía. «El libertador de su pueblo se convirtió también en su legislador; esto no podía significar otra cosa que aquel que lo había liberado de un yugo le proporcionaba otro. Que una nación pasiva se diera leyes a ella misma es una contradicción», afirma Hegel sin que le tiemble la voz. (173)

Muchedumbre íntimamente enajenada y sometida, la de los judíos no es para Hegel otra cosa que una masa repulsiva. Su signo distintivo son los golpes que el amo descarga sobre su espalda. Inepta para el ejercicio de todo acto libre, lo es en la medida en que

la conciencia de la responsabilidad le resulta ajena e irrelevante.

Hegel —es evidente— no solo no logra situarse con ojos despejados ante la vida judía. Tampoco quiere hacerlo. El porvenir de su sistema le exige el menoscabo de la experiencia bíblica, la ignorancia de la propuesta talmúdica. No las ve, no quiere verlas como pugna sin fin entre el afán de redención absoluta y la imposibilidad de consumarlo. Su idealismo se lo impide, lo atan sus prejuicios. No puede acordar con esa dialéctica renuente a toda síntesis final que, según el judaísmo, gobierna el vínculo entre los hombres y el de los hombres con Dios. Es que en ella no hay lugar para los desenlaces aplacatorios. No hay pasajes superadores. Lo que sí hay en el judaísmo es una incesante, inagotable tensión que accede a renovar los protagonistas pero no la estructura del conflicto que les está adjudicado. En ella el flujo del tiempo no juega un papel depurador. Se le escapa al filósofo lo inestimable de Dios. Es un valor paradójico y él no puede comprenderlo si no lo ve encarnado en una forma; si no lo homologa a una reconciliación que ponga fin a cuanto la disonancia tiene de irremediable. Hegel necesita creer, imperiosamente, que lo divino, para el hombre, está a salvo de esa herida incurable llamada contradicción. Que el hombre solo se constituye como tal si deja atrás, para siempre, el anonimato. Se le impone, pues, ver a Moisés como inhumano, desdibujar su dilema, reducir a caricatura el tembladeral que habita el judaísmo al concebir a Dios como absoluto imponderable.

Hay en el antisemitismo hegeliano un aporte hondamente personal. Es el que atañe a las raíces del desapego judío a las imágenes. Con él conforma Hegel su segunda figura decisiva. Y en relación a ella se juega, además, el núcleo de su tesis. Los judíos, decide el pensador, no han concebido más que un modo de participación en la «unidad infinita de Dios»: el que se logra a expensas de uno mismo. Los judíos renunciaron a la subjetividad. Solo son uno con el Todo —asegura Hegel— ahogando en ellos todo anhelo de realización personal. No conciben el ser propio como meta ni requisito. Él no está llamado a jugar papel alguno en la economía de la verdad. Esta existe por exclusión. A expensas de una

eventual interioridad humana. Si se insiste en ser algo alternativo a esa totalidad excluyente, ese algo, para el judío, solo podrá ser exterioridad, «materia» irrelevante, despreciable alteridad. No alberga Hegel al respecto la menor duda: para el judío, todo relieve otorgado a lo otro no es más que idolatría, desprecio por la venerada unidad de lo divino. El filósofo, claro está, cuestiona la presunta validez de este punto de vista. Y no vacila en concebirlo como un mero criterio judío. Sentenciará entonces que, en lo visible, el judío no aprehende más que la estrechez de lo limitado. ¡Incurable miopía del pueblo hebreo! Divinizar una imagen —explica— significa fecundarla «mediante la intuición del amor, a través de la fruición de la belleza». (174) Pero, claro, se trata de un menester para el cual el judío carece de toda aptitud. Distinguir lo visible equivale a reverenciarlo como huella y signo de lo invisible. Es reconciliar la parte con el todo en la comunión de lo trascendente y las formas perecederas. Ello exige una consistencia subjetiva que los judíos ni siquiera están empeñados en ganar. «Toda figura divina no es (para ellos) más que un simple trozo de madera o piedra. “La figura no ve, no oye”, etc.; repitiendo esta letanía imaginan ser maravillosamente sabios y desdeñan la imagen porque no son manipulados por ella; no tienen ni la menor idea de cómo esa imagen se diviniza por intermedio de la intuición del amor, a través de la fruición de la belleza.» (175) Hay, pues, en el judaísmo ineptitud para la simbolización. Y la causa es evidente: su cuerpo doctrinario se nutre en el odio a la subjetividad. ¿Qué puede, pues, el judío, desdeñoso de sí y del otro, sino despreciar lo visible y definido? «El sujeto infinito tenía que ser invisible, ya que todo lo visible es algo limitado.» (176) Cristo, en consecuencia, no podía sino ser repudiado por ese corazón reñido con la dialéctica amorosa que gobierna el encuentro de lo mensurable con lo que no lo es. Asimismo y fatalmente, el cuerpo debía perder, en el judaísmo, todo relieve personal. Al meditar sobre él, Hegel plasma la tercera de sus cuatro figuras. Nos dice al respecto que lo distintivo del cuerpo judío es el hecho de que esté hipotecado. La circuncisión, estigma del sometimiento a un amo, es la prueba de

esa hipoteca. De igual modo, añade, la limpieza, el aseo, no responden a ninguna autoestima sino al imperativo de resguardar una pertenencia ajena dada en préstamo. Cabía mantenerla «limpia, como el lacayo tiene que conservar limpia la librea que le entrega el señor». (177) El judío, en suma, es un ser alienado en el desprecio. Solo temiendo y odiando se siente vivir, y vive, en consecuencia, para el odio y el temor.

Su última embestida la realiza Hegel contra el sentido del Sábado. Quien ama lo infinito mediante la negación de lo finito no puede menos que santificar el vacío. Y no otra cosa que veneración del vacío es el apasionado apego judío al Sábado. Puede conceder el pensador que al esclavo le resulte grato acogerse a un día de ocio tras «seis días llenos de trabajo penoso». (178) Pero le resulta inexplicable e indigno que hombres libres se aficionen a una jornada entera de entrega al anonadamiento. Sí, el Sábado del hebreo no es otra cosa que inmersión en «una pasividad completa». Hegel se identifica con la indignada perplejidad de Pompeyo, quien «descubre» en el recinto de la sinagoga que los judíos no son sino farsantes: ni una sola imagen atestigua allí que los hebreos crean en un dios. Idólatras de una mayúscula nada, de una nada a la que exaltan como absoluto, viven el éxtasis de la comunión con el vacío en un día en el que redoblan, mediante la inactividad más completa, su vergonzosa dependencia de esa plenitud sin contenido a la que llaman Adonai.

«El alma de la nacionalidad judía —concluye el joven Hegel— es el *odium generis humani*. En ella no hay nada de sagrado.» (179) Los judíos, en suma, nada son «por encima del comer y beber». (180) Aquí tenemos entonces a la estirpe de Abraham bestializada. Devuelta al reino natural, su verdadera idiosincrasia —la animalidad— no demanda consideración ética alguna. Quien prescinda de los judíos, autoexcluidos como están del reino de los hombres, no prescinde en verdad de nadie. Ellos han desaparecido devorados por su propia inconsistencia. Si se perfora su máscara, se dará con la nada que son.

La propuesta hegeliana es radical: hay que destruir el judaísmo.

Él busca su afirmación a expensas de todo otro ser posible. En la medida en que pretende gobernar sobre el vacío, la lucha contra él no puede sino entenderse como lucha a muerte. Con Hegel se esfuman, de la semblanza cristiana del judío, los últimos vestigios del criterio que aconsejaba su preservación. El antisemitismo medieval cristiano respalda el arrebato de su prédica en la denuncia del fondo demoníaco del judío y de su fe. Hegel, promotor y vocero de los ideales modernos, verá en el judaísmo la cláusula disolvente de todo racionalismo, al enemigo de la subjetividad, de la historia y de la conciencia crítica. Rémora de una obsesión maligna que paraliza el espíritu, su única pasión es el ejercicio de la crueldad. Cabe, por eso, poner fin al simulacro y denunciarlo. En él no debe verse más que la expresión de una pseudocultura, desprovista de grandeza y fecundidad. Queda así despejado un nuevo rumbo ideológico: el que llevará al auge de la creencia en la necesidad dialéctica de su extinción. El carácter residual y anacrónico del judaísmo constituye, para la modernidad, una excrecencia vergonzosa, abominable. Superarlo —vale decir, eliminarlo— permitirá acceder, de inmediato, al umbral de una auténtica humanidad. (181)

Hay una vertiente en la que no voy a abundar: la psicosocial, que tanto debe a Sartre, Adorno y Horkheimer. En ese terreno, la exégesis del prejuicio antisemita fue cumplida con talento por los tres escritores. Lo prueban las *Reflexiones sobre la cuestión judía*, compuestas por Sartre, y los elementos que brindaron al respecto Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica del Iluminismo*. Unos y otros señalan la pasión sustancial del antisemita: ser inequívoco, encarnar lo incuestionable.

Dios ha muerto y el antisemita se considera habilitado para ocupar la vacante de lo absoluto. Disuelta su sacralidad, el Todo es ahora el Estado. La pertenencia al Partido pasa a revestir valor carismático. El prejuicio religioso expira anémico pero ha tenido, sin embargo, robusta descendencia. Sartre no se deja engañar y cala hasta la médula en el temperamento antijudío: se lo encuentra, nos dice, en el «hombre que tiene miedo. No de los judíos, por cierto: de

sí mismo, de su conciencia, de su libertad, de sus instintos, de sus responsabilidades, de la soledad, del cambio, de la sociedad y del mundo; de todo, menos de los judíos. Es un cobarde que no quiere confesar su cobardía […]. Adhiriéndose al antisemitismo, no adopta sencillamente una opinión: se elige a sí mismo como persona. Elige la permanencia y la impenetrabilidad de la piedra. […] Elige, por último, que el Bien sea un hecho consumado, fuera de cuestión». (182)

El odio colectivamente sancionado es mucho más que una pasión personal. Su estatuto le asegura todas las ventajas de la objetividad. Al maquillar el prejuicio y neutralizar la transparencia de sus connotaciones arbitrarias, el consenso le otorga la solidez de lo inequívoco. Así, cuanto se hace en nombre propio, se hace a la vez en nombre de la incuestionable realidad. Anulada la distancia que lo escinde y lo confronta con lo razonable, el parecer, mera opinión individual, se homologa a lo cierto, gana consistencia y se convierte en reflejo de lo indiscutible. Perfilado desde el antisemita, el judío resalta con odio como adversario de toda presunción de consonancia entre el hombre y la verdad. Él produce la fisura por donde se cuela el veneno de la relatividad que contamina los valores. «Entre antisemitismo y totalidad ha existido siempre —desde el comienzo— la relación más íntima.» (183) Es que en el antisemita pervive un antiguo terror a lo inconmensurable, cuyo sentido, en cambio, el judaísmo santifica. El judaísmo se niega a disolver en una síntesis apaciguadora las tensiones entre lo imponderable y lo finito. Les dice siempre no a los intentos renovados de homologar, en una figura determinada, lo constante con lo pasajero. Celoso guardián de lo inefable, construye su ética y la despliega a partir de este primordial reconocimiento del otro y de lo otro como instancias irreductibles a la posesión y el saber. Amar a Dios será amar lo ignoto en la infinita cercanía de Su misterio. Es Su invicta condición de inalcanzable, lo que de inconcebible hay en Su presencia, la brújula que brinda al judío ocasión de concretar su acercamiento al Santo y, con él, a su prójimo. Es el enigma por Él encarnado lo que despierta su emoción cordial. La transparencia

afectiva que gana lo inagotable tal como resplandece ante sus ojos. Ese misterio, en suma, que frustra todo afán de dominio, todo propósito calculador. «La relación con lo infinito no es conocimiento sino proximidad que preserva la desmesura de lo que no puede ser englobado y que aflora. Es Deseo, es decir, precisamente, un pensamiento que piensa infinitamente más que lo que piensa.» (184)

Para el judío es infranqueable la distancia que, asumida, lo aproxima, en cambio, a Dios. «El cristianismo ha atenuado el terror a lo absoluto pues la criatura se reencuentra a sí misma en la divinidad: el mediador divino es invocado con nombre humano y muere de muerte humana.» (185) Este es el procedimiento que el judaísmo no puede hacer suyo. Por ello, si la concepción del Hijo es un progreso, el judaísmo se niega a progresar. Volviéndole la espalda al planteo novedoso, que aporta la definitiva reconciliación entre eternidad e historia, opta el judío, constantemente, por la antigua fricción. Será entonces el cristianismo el que insista en presentar —uno a continuación de otro— los llamados Viejo y Nuevo Testamento. El inconcluso y el final. El decisivo para advertir de dónde se viene, y el fundamental para comprender adónde se ha llegado. Desde esta perspectiva, no hay pues lugar a duda: al prescindir de Jesús el judío se aferra, inexplicablemente, a su derrota. En nadie, me parece, es más auténtica que en Pascal la perplejidad cristiana ante esta actitud judía. ¿Qué rédito —se pregunta— le depara su insistencia? ¿Qué pesar irremediable consume al judío y le impide dejar atrás su desconsuelo? En Pascal, al igual que en Hegel, se ha extinguido ya la conciencia paulina del carácter necesario de esta ceguera tenaz. Pero mientras en Hegel el desprecio reemplaza a la expectativa, en Pascal la agonía de la espera, su quebranto, induce a la piedad. Ser judío es un mal irremediable. Ya no un drama sino una tragedia. No tiene, en consecuencia, solución. Pasivamente subordinados a la letra e inhabilitados para acceder al espíritu de la Escritura, los judíos se han perdido para siempre.

Lo repito: el camino que desemboca en la «Solución Final» nace,

precisamente, en el momento en que la premisa paulina sobre la anhelada conversión judía pierde vigencia en la sensibilidad cristiana. Si ya no es seguro que la resistencia a la prédica apostólica tenga un sentido, entonces no cabe más que entenderla como absurda y, en esa medida, como algo desechable. La presencia judía en el mundo deja así de estar justificada. Se trata de la excrecencia de un mal innecesario. De la expresión de un sufrimiento inútil. Repudiable en la medida en que el judaísmo se niega a ser otra cosa que pasión por lo virtual. La obstinación Judía en la espera resulta, en efecto, desconcertante para quien no sobrestime el valor de la tensión. Al promover el desencuentro entre Dios y Moisés, el Libro de los libros preserva celosamente esa tensión. El conflicto entre Adonai y el mejor de los judíos ha sido sancionado como irreductible. Bien se sabe que en la enseñanza apostólica no sobrevive el trágico legado del Deuteronomio. No ha de extrañar, entonces, que sea Pablo quien abra rumbo a la profunda disconformidad cristiana con el judío, al caratular a su propio pueblo como aquel que retarda la armonía universal. Más aún: se diría que urge a su despliegue al sugerir que la reconciliación del judaísmo con el Mesías decretará de por sí el reencuentro pleno de los Cielos con la historia. Cederá entonces la disonancia y un armónico desenlace coronará el sufrimiento. No obstante, es indispensable entender que la esperanza paulina —la de una conversión cristiana del judaísmo— nada tiene que ver con la degradación antisemita. Esta última se presenta —repito— cuando la verdadera fe en Cristo flaquea y se vuelve contra sí misma, es decir anticristiana.

El antisemitismo crecerá asentado en el desprecio ontológico del judío. Su insistencia en ser lo que es aplaza indefinidamente la redención de este mundo.

El judaísmo, esa renuncia a brindar al hombre el amparo de un Padre y al dolor humano cura radical, no puede, en consecuencia, menos que despertar una agresividad desesperada en el antisemita. Es que el judaísmo se niega a reconocer que pueda consumarse el divorcio entre el hombre y la naturaleza. Al decretar irreversible la

muerte personal, inscribe la existencia en un plano de sujeción a la ley biológica que guarda, a la vez, sentido ético: no hay, para ninguno de nosotros, sinonimia posible con la totalidad. Nadie está convocado a serlo todo. ¿Adónde sino en esa dirección señala la prohibición judía de idolatrar imágenes? Solo merece reverencia lo inconmensurable, lo discernible como enigma en los seres y las cosas. Es que el judío insiste en la disparidad. En lugar de rehuir la angustia, decretando superable el conflicto entre la parte y el todo, se rinde a ella y acata lo infranqueable. Amar a Dios será, para él, amar lo invisible, lo indecible, lo inviable, sin mediación alguna. Quiere aprender a morir y a extraer de la experiencia del límite férreo, una moral y un sentido. En la indeclinable imposición de la finitud ve una prueba de la sabiduría divina antes que una encrucijada agobiante. «Uno, todo no», parecen decirle sus días, cada día, a cada hombre. El espesor del misterio supremo —esa evidencia— se le impone, así, como fondo de su destino personal. Él no ha venido a este mundo para salvarse del tiempo sino para perfeccionar en él su sentimiento de lo divino, esa emoción de lo desmedido que es revelación de lo oculto, proximidad de lo inalcanzable.

La sombra del mundo animal y la incapacidad de sustraernos por completo al orden biológico son instancias de las que el judaísmo no está dispuesto a renegar. El judío no olvida, no quiere olvidar, los ambiguos límites que unen y desunen el espíritu humano y el reino del instinto. Devoto del matiz, se enfrenta a lo inequívoco. Su vida oscila entre lo ignoto y lo enunciable. Para el judío, hombre del borde, ser fronterizo, el goce es lo virtual. Volver a interpretar lo ya sabido, más que una opción, es para él un imperativo. No se reconoce en lo consumado. Respira donde lo posible puede más que lo real. Le bastará dar un paso para alcanzar la frontera que no podrá trasponer. Sin embargo, no se consume en la impotencia. Su don más preciado es el de la espera. Esperar no es aguardar sumido en la exaltación de la expectativa. El judío habita la espera inmerso en el fervor de la paciencia. Ella es su morada. Bien espera quien comprende qué nos brinda el aguardar y no solo ni ante todo de qué

nos priva o qué nos promete. El judío sabe que solo en la espera se gana consistencia. Fuera de ella se disgrega, ya nada significa. Ser paciente es ofertar a lo efímero la resistencia de un cuerpo trascendente; solidez a la finitud. Es que al sacralizar la espera, el judío otorga relieve inédito a lo provisional, al presente. Lo arranca a su irrelevancia, a la inconsistencia que lo diluye, descubre la singular persistencia de lo nunca asentado; conjuga jubiloso los insospechados matices del tiempo indefinido. El ayer es hoy tarea y habrá que volver siempre a descubrir la polifacética vigencia del yugo egipcio si de veras se quiere intentar dejarlo atrás. Solo en el vértice del riesgo reasumido, en la íntima crispación de una incertidumbre recuperada, se resquebraja la inercia de los símbolos asentados. Solo allí se derrumba la falsa quietud de la certeza y, en el deshielo, su fuerza alegórica vuelve a palpitar. Es que, en el judaísmo, el pasado no tiene porvenir residual. Sujeto al vértigo incesante del replanteo, no termina nunca de calcificarse. Solo si es procesado una y otra vez por cada generación, resulta ser sorprendentemente el mismo. Su valor ejemplar subsiste si la actualidad de su sentido es reencontrada, si su vigencia rebasa la costumbre y puede más que la retórica; más que la rigidez en que sucumbe todo lo que tiene carácter terminal.

---

167. Emmanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, en especial págs. 127 a 129.

168. Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, París, Éditions Albin Michel, 1973.

169. Ibídem, pág. 330.

170. George Steiner, *Nuestra tierra natal*, el texto, *Revista Vuelta*, N° 11, México, junio de 1987, pág. 32.

171. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Escritos de juventud*, Madrid, Fondo de Cultura, 1978, pág. 302.

172. Ibídem, pág. 288.

173. Ibídem, pág. 291.

174. Ibídem, pág. 292.

175. Ibídem, pág. 292.

176. Ídem.

177. Ibídem, pág. 293.

178. Ibídem, pág. 294.

179. Ibídem, págs. 229 y 302.

180. Ibídem, pág. 296.

181. Es ejemplar, por su consistencia analítica y expresiva, *La razón de los vencidos*, el libro que el filósofo español Manuel Reyes Mate consagró a la relación de Hegel con el judaísmo (Barcelona, Anthropos, 1991).

182. Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Sur, 1948, pág. 49.

183. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971, pág. 205.

184. Emmanuel Levinas, *Entre nosotros*, Valencia, Pre-Textos, 1993, pág. 75.

185. Max Horkheimer y Theodor Adorno, ob. cit., pág. 210.

# Sentido y riesgo de la vida cotidiana
1998

# Una confesión a modo de prólogo

Hice del ensayo —y no del tratado o del sistema— el territorio exclusivo de mis ideas que, por lo demás, no saben sino ser tanteos y conjeturas, vacilaciones en busca de alguna luz. Sé que en ellas el pensamiento no alimenta la ilusión de la certeza ni alcanza el valor de lo probatorio y que no logra tampoco brindar respaldo en lo que escribo a ningún desvelo por lo exhaustivo. Lo cierto es que no busco ni propongo verdades cuyo relieve exceda su impacto sobre mi sensibilidad. Son, a lo sumo, verdades que me encuentran o que encuentro pero que de ningún modo sustento al amparo primordial de la lógica. No soy un exégeta y anhelo transmitir únicamente el efecto de ciertas ideas y de ciertos hechos sobre mi espíritu, no su valor impersonal o autónomo. Soy, he sido siempre y solo quisiera seguir siendo un ensayista.

Considero, desde hace mucho, que el hombre es, en primera instancia, alguien sobredeterminado por sus creencias; creencias que no siempre son, necesariamente, las que ese hombre presume tener. El eventual y ulterior vínculo crítico que logre entablar con ellas acaso llegue a hacer de ese hombre un ser orientado en el arte de la reflexión. Pero si ese pensar en torno (por así decirlo) a la propia impropiedad se manifiesta como vocación expresiva, como solícita entrega al trabajo literario, entonces es probable que aflore un ensayista allí donde, hasta ese momento, no había más que un ser volcado a la meditación. Un ensayista, es decir un escritor que se arriesga y se logra (o se malogra) en el trato con las ideas, no por abundancia de coraje sino por estricta fatalidad temperamental,

explorando no solo su extraña consistencia sino, además, el misterio de su fascinación, de su musicalidad superlativa.

He creído ver en los ensayos que ahora forman parte de este volumen una curiosa coreografía de conceptos que se buscan, se integran, se repelen y se complementan combatiéndose en respuesta a una inquietud argumental común: lo cotidiano, la vida llamada diaria, sus posibles sentidos, su probable valor. Decidí agruparlos para poner en escena ese doble movimiento de convergencia y dispersión, de unidad y diferencia en torno al asunto que, no sin asombro, fui descubriendo que los emparentaba.

Me agradaría que su lectura resultara amena, que estimulara otras, que despertara la solícita atención que promueven la discrepancia o la emoción mayor de una idea bien plasmada. Casi todos estos ensayos fueron escritos, más que en respuesta a nítidos interrogantes previos, con el propósito de alcanzar alguna claridad sobre el motivo de la insistencia con que, desde la bruma, sus temas me pedían atención.

No podría ser de otro modo. No es sino la índole de los escritos de un pensador la que lo configura como ensayista y no las ideas que despliega con independencia de su composición literaria.

S. K.

# Sentido y riesgo de la vida cotidiana

El hombre ha vivido siglos inmerso en la inmediatez, a merced de sus formas, sujeto a la tiranía del instante. Tantos, que no hace mucho que cuenta con una vida cotidiana. El sedentarismo, raíz de la cotidianidad, es conquista tardía de la especie. Acaso por eso constituya, a la vez, una morada ciertamente frágil y un problema razonablemente oscuro.

El tiempo, en aquel primer flujo de sus horas, lejos de vertebrarse como un espacio ordenado, como un hecho medianamente orgánico y previsible, fue para él una jungla. Colmada de exabruptos y amenazas imprevisibles, solo le deparaba la caótica experiencia de una irreductible y febril actualidad; el infierno de un comienzo incesante. Para el hombre de ese largo entonces no hubo otra cosa que el primer día. La incertidumbre primigenia del primer día. El riesgo siempre inaugural de tener que vivir. La paradójica certeza de la inseguridad.

La horda primitiva y aun las formas tardías de la vida nómade nos hablan con elocuencia de aquel padecimiento inicial del tiempo.

Sumergido en el magma de la inmediatez, ajeno por completo a toda regularidad que no fuese la de los ritmos biológicos, insensible aún a la planificación, huérfano constante, cada jornada no era para aquel hombre brumoso sino la misma jornada. Una férrea imposición que le dictaba, no la reanudación de una faena conocida, sino la radical fundación de una vida desprovista todavía de pasado. Habitante de una hora genesíaca perpetua, el hombre se encontraba anclado en una alborada crónica. Despertando

invariablemente a una misma mañana siempre, se ponía de pie para iniciar por vez primera, día a día, la conquista efímera de su espacio vital.

Un tránsito decisivo precede al afianzamiento de una vida cotidiana. Es el que conduce de la ciega inmersión en el ahora a la revelación del mañana.

Quien cuenta con un futuro dispone de una rutina. Solo una vida regular logra afirmar la vivencia de un porvenir; solo ella despoja al presentimiento de lo aún no sucedido, de asechanzas intolerables. Cuando, por el contrario, lo cotidiano se deshilacha o bien no se constituye, el futuro se desvanece o no emerge, disuelto en esa noche unívoca que obstruye, ante todo, la floración del presente. Posibilitado el presente, pierde hostilidad el futuro. Despojado el ahora de lo que en él pudiera haber de primordialmente amenazante, es posible proyectar sobre el *después* esa confianza ganada en relación al valor del tiempo.

La transparencia del mañana es hija de la docilidad del tiempo actual. Cuando padece el tiempo, lo que el hombre fundamentalmente ignora no es el futuro sino la índole de la actualidad. Si a algo se siente expuesto es a ese hoy que, resistiéndose a toda conformación, aún no se ha dejado encauzar en la forma de un presente.

A medida que la actualidad se hace presente y pasa a ser inmediatez discernida, el futuro, al unísono, dibuja su semblante como espacio virtual pero inteligible. La confianza en lo venidero es hija de la familiaridad ganada en el trato vivo con el devenir. Para bien y para mal, el día siguiente es siempre hijo dilecto o desdeñado, amado o temido, del día de hoy.

Tan proverbial como la propensión a la suspicacia y el desencanto es, en nosotros, la tendencia a afiliarnos a la certeza y el culto de la fascinación por lo seguro. Idólatras de la planificación y la previsibilidad, abusamos a veces de una visión demasiado clara del porvenir. «Nos veremos mañana», solemos decir con rotunda firmeza, cuando en verdad no hay quien pueda jurar que será así. Es admirable, en cambio, en boca del creyente, una expresión que

resulta oportuno meditar. Ella bien dice de la prudencia del que se sabe expuesto a lo imprevisto, aun en el marco de un atendible atrincheramiento en el saber. Esa expresión es la que entiende que nos veremos mañana «…si Dios quiere». Recordemos, de paso y en consonancia con ella, que Oscar Wilde estimaba conveniente ser siempre «un poco improbable».

Con la domesticación considerable del porvenir floreció también otra de las acepciones de la vida cotidiana. Es la que remite a su sentido negativo: la rutina. La rutina ya no es la expectativa confiada en el futuro; es, en cambio, la pesadumbre de sentir y de saber que no tenemos otro porvenir que el forjado por el monótono cumplimiento de lo previsible. La rutina, en suma, nos sentencia a un presente inamovible. El hombre rutinario lee cada mañana el certificado de defunción de su esperanza. Es el hombre que no se dirige a nada que, de algún modo, no lo preceda.

El transcurso del tiempo no guarda para él ni siquiera el triste dinamismo de la regresión; solo la brutal monotonía de lo inmóvil. Ese hombre está, en cierto sentido, muerto porque su vida se agota en lo ya consumado. Reverso absoluto del primitivo, el hombre sin tiempo, el hombre rutinario, puede preverlo todo. Contar con el mundo como revelación cumplida, concebirlo como una conquista consumada, equivale a haber escapado a todo influjo del asombro y la extrañeza. Pero ello, claro está, no puede sino ser un simulacro o la expresión consumada de un delirio. La costumbre es poderosa y muy buena centinela de sus intereses; no obstante, ella también cede a veces y por esa herida que inesperadamente la destempla, fluye una vez más la perplejidad. Así y todo, la afición a la costumbre cuenta con una nutrida colmena de abonados. Picasso aseguraba que con los pintores debería procederse como con los jilgueros, a los que se les arrancaba los ojos para que cantaran mejor. Los profesores de filosofía, a su vez, suelen ser proclives a hablar extensa y cómodamente del asombro, antes que a ejercitarse en sus riesgos. Y Albert Einstein repetía que la auténtica estirpe de un físico no la revela su devoción por el estudio de las leyes, sino el estupor que sepa manifestar ante el hecho de que ellas

misteriosamente existan. Pero, como decía, solemos abusar del trato familiar con las cosas y con nosotros mismos. Presumimos en nuestros vínculos más cercanía de la que en verdad logramos. Si no fuera así y si nuestra cauta lucidez predominara, no confiaríamos en la ilusoria intimidad que propone el tuteo: al mirarnos en el espejo sabríamos, al menos cada tanto, tratarnos, a nosotros mismos, de usted.

Es indiscutible que, mediante el conocimiento, no solo aspiramos a atenuar nuestra ignorancia sino a promover, asimismo, una saludable ruptura con el hábito. Si esa ruptura es desmedida, nos sumerge en lo caótico y en la angustia consecuente. Pero si está bien dosificada, brinda ocasión de renovarnos y aprender. Creo que en esto pensaba Borges cuando sentenció que si algo es enteramente original resulta de algún modo invisible. Las cosas verdaderamente originales solo son matizadamente nuevas. Si lo fueran absolutamente no habría manera de reconocerlas ni de valorarlas.

Se sabe que lo ordinario y lo extraordinario se complacen en confluir con insistencia, para desventura de todos los esquemas. Es asimismo innegable que ese inquietante roce rebasa con holgura el severo acotamiento que a lo desconcertante quieren imponerle los burócratas del dogmatismo.

El amor remoza con su milagro la vida diaria y del espléndido desorden que introduce en la rutina se derivan enseñanzas que bien vale recordar. Todo aquel que ha sido bendecido con el amor de otro, sabe de veras qué implica pasar a significar algo que no se sospechaba y ocupar un trono cuando se creía estar en el llano. Saberse amado obliga a decretar perimido el monopolio imaginario que creíamos ejercer sobre nuestra identidad. Cuando alguien se enamora de nosotros nos arrebata el derecho a reivindicar un conocimiento acabado de nuestra persona. Su sola presencia basta para disputarnos con su interés la autoridad para decretar quiénes somos y qué valemos. Si alguien se enamora de nosotros es porque, de modo eminente, ha accedido a una región de nuestra identidad y de sus efectos, sobre el que no ejercemos ninguna intendencia. Lo cierto, en suma, es que en toda relación cabalmente amorosa

intervienen por lo menos cuatro ingredientes protagónicos: lo que cada cual piensa de sí; lo que el otro entiende por uno; el otro, y aquello que, con respecto al otro, piensa y siente uno. Algo quiere decirnos esta multiplicación participativa de los prismas de identidad en el diagrama de los vínculos sentimentalmente ricos. Ella refleja con elocuencia el escenario sinuoso y pendular en el que tiene lugar nuestra existencia. Y oscilamos sin cesar entre la costumbre que pretende haberlo asentado todo y el asombro que nos impone el deber de volver a empezar.

Arthur Eddington, físico eminente, supo hacernos reír sin dejar de alentarnos a pensar cuando sostuvo que «el materialista, convencido de que todos los fenómenos se reducen a electrones, cuantos y demás entidades físicas controladas por medio de fórmulas matemáticas, muy probablemente piensa que su propia esposa es una ecuación diferencial particularmente elaborada. Pero es posible también que tenga suficiente tacto como para no hacer uso de esa opinión en la vida doméstica». La advertencia, como se ve, es frontal aunque sea delicada y nadie puede pretender que proviene de una mente ganada por el desapego a la ciencia.

Más allá del dominio específico que a veces convalida su reconocimiento, no hay semblanza de la verdad que tenga derecho a extender sus pretensiones de validez al *todo*, sin comprometer seriamente su solvencia.

El mismo Eddington confesaba que la realidad, esa palabra, le metía miedo. Su aprensión resulta más que justificada: lo real (que por algo se confunde semánticamente con lo majestuoso) se resiste a entregar su secreto. Le repugnan los semblantes exclusivos tanto como los *summa rerum* que, añadiendo e hilvanando, creen llegar a la totalidad.

Como el dios del Libro, la realidad se deja ver en todas partes sin concentrarse en ninguna.

Trato de decir que el Mundo no es menos ancho y ajeno porque lo habitemos ahora con más conocimiento que hace mil años. Seguramente somos mejores técnicos pero no por eso somos mejores personas. Después de todo, si Pascal nos recordó que «el corazón

tiene razones que la razón desconoce» no fue para desacreditar a la razón sino para acotar su dominio e impedir, de paso, que el corazón quiera gobernar allí donde no le compete.

Al igual que siempre, seguimos sin saber a qué remite la palabra realidad cada vez que aspiramos a rebasar con ella un coto de caza específico. No obstante, en lo hondo de nosotros, preservamos el eco del llamado que esa palabra nos hace por sobre toda particularidad. ¿Y quién, por lo demás, puede negar que en el último siglo nuestra relación con ella, con lo que ella brinda en términos de conocimiento parcial, no se ha enriquecido notablemente sin perder, por eso, un ápice de misterio como hecho global? Como se advierte, no es que no podamos saber, sino que no necesariamente logramos integrar. Conocer es hacerlo siempre de múltiples maneras; bajo la forma de múltiples proposiciones y en órdenes que no son necesariamente convergentes. A menos, claro está, que decidamos inmolar nuestra diaspórica idiosincrasia en el altar del dios de la exclusión, sacrificándonos a la rígida estrechez de un monoteísmo epistemológico que si algo detesta es la irreductibilidad de lo real a su feroz deseo de unidad. Para ello, bastará con hacer seriamente nuestra aquella consigna que John Locke expuso con exquisita ironía: «Si la realidad no coincide con mis palabras, peor para la realidad».

Quien presuma que estas consideraciones aparentemente disgresivas no guardan relación con la vida cotidiana, se equivoca.

Heráclito de Efeso ya nos advirtió que la vigilia propone certezas que el sueño desbarata y este, a su vez, evidencias que se desintegran al despertar. Sería un acto de penosa jactancia creer que esa alquimia sin fin nada quiere insinuarnos. La tendencia a enclaustrarnos en la rutina o a encontrar amparo en lo previsible termina fatalmente por empobrecernos tanto como la desenfrenada avidez de novedades. Y si es cierto que ese apego a lo previsible e inequívoco no ha sido la tendencia exclusiva de los últimos cien años, sí ha sido la propensión dominante de una civilización que ha hecho de lo que la subjetividad tiene de imponderable y de los dilemas de la singularidad de cada hombre la materia de un

desprecio sonoro. Siendo esencialmente platónicos y aristotélicos, hemos privilegiado lo genérico sobre lo específico hasta guarecernos, como recuerda Kafka, en su diario «en el seno del rebaño».

Se ha privilegiado el papel de la eficacia en desmedro de la cuestión del sentido. O mejor: se ha reducido la cuestión del sentido al valor de la eficacia. Los años, no obstante, no se suceden en vano y los grandes cataclismos sociales e ideológicos, tampoco. Empieza a advertirse con creciente claridad y con no poco cansancio que el auténtico progreso puede afirmarse a expensas de lo hasta ayer desconocido pero no a costa de lo siempre ignorado. Es que el aprender cabal custodia en su despliegue la pervivencia de lo ignorado, y ello a medida que se libera una y otra vez de lo desconocido. Lo ignorado, en consecuencia, no es lo que aún no sabemos sino lo que ni siquiera imaginamos; lo que no se presta al saber ni tampoco al desconocimiento; lo ignoto; ese *plus* de imponderabilidad que presentimos sobre nosotros, en nosotros, con nosotros, y del que nada sabemos decir y con el que nada podemos hacer, pero cuya atmósfera nos envuelve, nos ilumina y nos opaca al mismo tiempo.

La conciencia de este umbral de lo real, que jamás trasponemos, la de lo indescifrable por naturaleza o estructura, distingue a los espíritus que operan sin concesiones en el campo de la verdad. A ella se vincula estrechamente la calidad o falta de calidad de nuestros problemas, así como la índole de lo que entendemos por soluciones. Cuando estas son ricas resuelven desconocimientos pero no dejan de generar o sostener incertidumbres igualmente valiosas. Estas incertidumbres se nutren del trato con lo ignoto porque en ellas late, detrás de la insinuación de lo que solo se desconoce, el efecto de lo que siempre se ignora. En cambio, cuando el repertorio de respuestas es pobre, cuando soslaya lo ignorado para afincarse con obstinación en lo puramente desconocido, la calidad de lo problemático es técnica, metodológica, instrumental; atañe a la eficacia, no al sentido y al límite del conocimiento. Y es por ello que se termina por constatar que los espíritus exclusivamente prácticos

son espíritus en fuga. En suma, el auténtico saber nutre la supervivencia de lo anónimo, pues desplegándose hace lugar a ese *plus* de imponderabilidad que excede siempre, como una constante, lo discernible.

Aquellos dilemas invictos cuyo relieve el tiempo no atenúa y que el conocimiento, lejos de debilitar, fortalece, son los que sin dificultad podemos discernir en las obras clásicas. Clásicas son las obras que, en la proverbial trascendencia de su significado, sustentan el valor orientador, paradigmático, de ciertas preguntas sin respuesta cuyo trato, lejos de debilitarnos, nos fortalece. Si proseguimos leyendo a Sófocles no es, ante todo, para conocer, generación tras generación, el pasado sino para volver a aproximarnos al enigma que connota el hecho de vivir. Es el hecho asombroso de estar presentes el que encuentra eco en la raíz de nuestros mayores.

Clásicos son, por supuesto, los hombres que, desde su eterna lozanía, nos ven envejecer. Pero, ante todo, aquellos que con su genio nos ayudan a configurar una comprensión de la vida cotidiana bien posicionada frente al acoso constante de la rutina. En muy alta medida, somos lo que hacemos con las preguntas que no tienen respuesta y sin embargo tienen sentido. Es su efecto sobre nosotros lo que las convalida. Y ese efecto, en una vida cotidiana rica, permite que el riesgo y el encanto de vivir, lejos de contraponerse, se enlacen para dar forma a una imagen del tiempo acorde con nuestra doble condición de creadores y criaturas.

# Elogio de cierta rutina

## I

Acaso una fuerte proclividad a la aventura, a un incurable afán de novedades, nos predisponen mejor hacia lo extraordinario que hacia lo ordinario; a preferir lo infrecuente a lo frecuente. Yo deseo en cambio, esta vez, enfatizar lo usual más que lo desusado, el orden perseverante y la fecunda monotonía más que lo singular, lo disruptivo, lo excepcional o el lapsus.

Creo en los buenos frutos de lo repetitivo con no menos fervor que en el provecho de lo inusitado y, sin desconocer su contraparte, hoy quisiera subrayar sus beneficios.

La rutina externa —esa que yo pondero—, asegura estabilidad donde su falta lo entorpece todo: en el ahondamiento del propio espíritu. Con ella como con nada se contrarresta la tendencia a la dispersión, acentuada en casi todos, y a navegar en aguas de lo mal pensado y peor sentido.

Puesto que en mí el desvelo por lo novedoso no es intenso, reconozco que la rutina, en el plano de los hábitos y aun en el de la acción, se acopla de maravillas con mi temperamento. Al no verme expuesto a recorrer un escenario exterior primordialmente cambiante, puedo hacer pie en el hábito como quien fondea en la mejor de las bahías, y consagrarme al buceo en mis más íntimas perplejidades y en mis mejores emociones sin verme obligado a atender inesperadas solicitudes del entorno o la estridencia de las últimas noticias. Mi predilección, por lo tanto, es neta: para

entregarme a la marea interna prefiero las condiciones de un ambiente apacible. Solo así sé concentrarme en lo que me desvela. Nada más lejos de mí, en consecuencia, que el espíritu objetivamente aventurero. Nada más cerca de mí, en este orden, que el espíritu conservador, el apego a lo constante, la afición a lo reiterado, la desconfianza ante el cambio. La tierra firme de la costumbre me resulta indispensable en casi todos los planos.

En lo que atañe a la ropa y al alimento, mis gustos son inamovibles, mis predilecciones fijas, incurable mi esencial desinterés. Se trata, sin duda, de un rasgo de carácter que muchos, no sin razón, estiman penoso y hasta sombrío pero, además, es una estrategia de vida.

Tengo del tiempo un sentimiento más que intenso, extenuante, y si no lo llamo enfermizo es porque mi mujer sigue alegremente a mi lado y mis hijos no parecen devorados por los efectos de tan triste desvelo. Siempre preferí perderme en mí a perder el tiempo. Y por perdido lo doy cuando no estoy donde quiero. Para sentirme bien me basta con saberme extraviado en el laberinto de mis aficiones. Y como estas son menos que pocas pero de un vigor sin desmayos, me atormenta distraerme de su práctica, ceder a las presiones del contratiempo, verme, en suma, sometido a los deberes que impone el convencionalismo o a las exigencias que la sociabilidad abusiva le dicta a mi secreto apego a una vida de retiro.

Amo los monasterios, los bares semivacíos, la luz del alba en la casa semidormida, los jardines desiertos, las plazas bajo una lluvia apacible. Me encantan, asimismo, los encuentros regulares con los amigos de siempre. El mismo sitio, la misma mesa, cada dos semanas, indefectiblemente. Y en ese marco de inalterada constancia, la sensualidad de la confesión y el diálogo, la idea imprevista, la intimidad sutil del pensamiento, el fervor sembrado por una espléndida lectura, la pausa reflexiva y elocuente que solo prospera donde ha sido desterrada la estridencia de la novedad y la premura.

Me atormentan, en cambio, los viajes prolongados. Diez horas apoltronado entre nubes me parecen de todo menos una estada en

el cielo. Tampoco me atraen profundamente los sitios que desconozco por completo. El agobio anticipado que siento ante la sola idea de tener que desplazarme basta para ahogar la tenue curiosidad que me despiertan. Una caminata por el barrio donde vivo me emociona infinitamente más que merodear por las calles de una ciudad ignorada. La inestabilidad visual me fatiga. Soy —y no solo en esto lamentablemente— el reverso cumplido de Victor Hugo. Cuenta Baudelaire, y no es difícil darle crédito, que la curiosidad de Victor Hugo por el mundo exterior era insaciable. El torbellino de las calles lo fascinaba, las muchedumbres lo atraían, se devoraba el mundo con los ojos. ¡Mi reverso exactamente! Acaso yo pueda, en algún terreno, observar a fondo, captar un matiz. Pero lo multitudinario me abruma, inutiliza mi percepción.

Me deleita, en compensación, la pintura. La búsqueda que yo mismo pueda hacer del movimiento solo sugerido. La renovación constante del paisaje, lo sorprendente y lo sorpresivo de las formas, la apología de lo cambiante, en suma, me apabulla y me impide captar los detalles que, para mí, solo se disciernen al cabo de una larga e insistente convivencia con lo mismo. Es obvio: amo la pampa, el océano inmóvil, la obstinada quietud de la montaña.

## II

Muy pronto me gustó escribir pero nada me costó tanto. La sorprendente intensidad de mi afición no encuentra apoyo en un don espontáneo. Mi prosa no es naturalmente fluida aunque un extraño sentido de la musicalidad precede, por lo regular, el flujo escaso de lo que produzco. Coincido en esto con una confesión de Schiller recogida por Friedrich Nietzsche. Asegura Schiller que el impulso creador carece en él «al principio, de un objeto determinado y claro; este no se forma hasta más tarde. Lo anuncia un cierto estado de ánimo musical, y a este sigue después en mi la idea poética». Por lo demás, este apunte de Schiller me recuerda las acotaciones de Pessoa, en la carta memorable que en el año 35 le dirigiera a Casais Monteiro. Allí dice que, cuando compone bajo el

nombre de Álvaro de Campos, lo hace en respuesta a un intenso deseo de escribir sin saber exactamente qué.

Escribo, pues, a borbotones, por descargas, balbuceando. Lograr una frase me demanda casi tanto esmero como una página. Y si la necesidad de semejante empeño no me desanima es porque sé que, al cabo del esbozo, una revisión exhaustiva, la ponderación de cada palabra, buscarán atenuar, con minucioso escrúpulo, la huella triste que en cada renglón va dejando a su paso la gracia natural que no tengo.

Dos cosas supe, pues, apenas amanecía mi vocación. Mi apego al trabajo era notoriamente mayor que mi talento espontáneo y en él debía apoyarme si de veras aspiraba a ser un escritor. Con esfuerzo podría, tal vez, compensar en algo una congénita falta de aptitud para decir las cosas como quería y las estrecheces de una imaginación que, para colmo, aspiraba a prosperar en un género —el ensayo— donde el tono es el alma de la idea.

Guardo un tierno recuerdo de los días en que supo florecer esa temprana disposición a una vida de trabajo. Y si los frutos de aquel fervor primerizo no merecen el beneficio de la evocación, sí lo merece en cambio, y nada me cuesta reconocerlo, el laborioso adolescente que desde los quince años y de lunes a viernes, se alzaba de su cama al amanecer para llenar sus cuartillas antes de partir al colegio. Ese ejercicio de templanza, qué duda cabe, fue preparando mi amor a la rutina. Metódico por convicción y acaso por temperamento, me persuadí pronto de que lo incierto y lo insondable, lo brumoso y lo inasible podían y debían ser atributos inalienables de lo real pero no tenían por qué abarcar, en un abrazo hegemónico, la forma de mi tarea. Si mi oficio habría de consistir en el intento de abordar con claridad la íntima niebla de los hechos, la eterna ambigüedad de los sentidos y el curso siempre evasivo de mi verdad, lo que cabía era intentar ser diáfano en el trato con lo indecible. Para ello, lo mejor, en suma, era emplazar en un marco regular, constante, nítido, la caótica materia con la que iba a luchar.

## III

Como pocos supo Hesíodo enseñar lo mucho que rinde la disciplina, el cultivo sistemático de un propósito. Él estuvo entre los primeros en discernir la fecundidad del hábito y, para probarlo, nos legó un tratado insoslayable sobre el júbilo laboral.

Sin sedentarismo no hay progreso y si es cierto que el hallazgo repentino o el brote insospechado no solo son hijos de la persistencia sino también de la fortuna y el genio, sin aquella no hay lapsus ni desvío capaces de conducir a la ventura del hallazgo. Por lo demás y como argentino, no puedo menos que aspirar a una larga y fecunda rutina constitucional. Se dice, y con razón, que el hábito no hace al monje y de las penurias de la democracia incipiente no habrá de curarnos sino una larga veteranía. Ya en la antesala del siglo XXI corresponde extraer lecciones perdurables de las penosas consecuencias que sobre el país ha tenido la afición sin mengua a lo inaugural, a los eternos comienzos, al ciego afán genesíaco de fundarlo todo de nuevo, de empezar siempre otra vez y no dar nunca prosecución a nada, despreciando las propuestas de quienes nos precedieron tanto como las de quienes nos sucederán.

Muy poco sabemos todavía sobre los beneficios de la constancia democrática y en esa ignorancia cabe inscribir el desdén casi crónico por todo cauce legal. Los argentinos aún no hemos desarrollado una conciencia sana del valor de la rutina allí donde tanto bien nos haría tenerla. Pero si hay un terreno proverbial donde el desapego a la constancia deja ver su efecto pernicioso, ese terreno es el de la indiferencia por la historia, el desdén por el pasado, la ignorancia de la tradición y la ineptitud para preservar lo que viniendo de lejos permite ver por dónde hemos andado y cómo hemos llegado a ser lo que somos hoy. Nuestra insensibilidad ante el valor del tiempo es dolencia de vieja data. Los casi doscientos años en que estas tierras vivieron sumidas en el inmovilismo tras la segunda fundación de Buenos Aires abonaron en favor de la miopía que hoy se ejerce por doquier. De la petrificación pasamos a la inestabilidad, como bien lo vio Sarmiento, y a la adhesión servil a las demandas del instante las llamamos hoy, con franca hipocresía, interés por la actualidad y compromiso con la hora. Apenas si

sabemos mirar más allá de nuestras narices y la planificación que asegura el ejercicio eficaz de la perseverancia suele extraviarse en la improvisación y en los fervores de un solo día.

## IV

Es comprensible y hasta recomendable que la adhesión a la rutina encuentre resistencia cuando se aspira a extender sus dominios más allá de lo aconsejable. A nada bueno conduce la promoción de su desmesura y mucho menos cuando se la impulsa en desmedro de la imaginación y el siempre saludable acceso a lo imprevisible. Pero homologar sin más ese apego a la rutina al desdén por la inquietud creadora y el espíritu problemático equivale a no sospechar siquiera la feliz complementación que puede lograrse entre uno y otra, ni el sutil entramado de relaciones que alimenta, mediante la interdependencia, el sentido de ambos. Cuando se incurre en semejante torpeza, se cae sin remedio en el desprecio sin matices de la rutina y se malentiende por completo su extraordinaria fecundidad. Tal es, desgraciadamente, lo que con abusiva frecuencia ocurre ahora. Abundan en estos años —por no decir sobreabundan — las cabezas empeñadas en inducirnos a creer que la rutina ha sido abolida por el torrente triunfal de lo novedoso; que vivimos en un mundo donde, a cada instante, ocurre algo nuevo y esencial y que, así siendo, solo es constante lo sorprendente. ¡Como si ello fuera posible y la sola formulación de semejante petulancia no encerrara una estéril contradicción!

Entre los voceros más elocuentes de esta peligrosa contradicción hay dos que me interesa convocar al campo de este ensayo. Uno es el televidente; el otro, el apólogo ferviente de la novedad tecnológica. A ambos les debe la rutina muy buena parte de su desprestigio actual.

Más que la formación nos atrae desde hace mucho la información. Nadie, en consecuencia, ha de extrañarse de que el periodismo haya alcanzado el lugar que ahora ocupa como carrera entre las preferencias juveniles. Poco importaría que la fascinación

por las noticias haya elevado el suministro de información al rango de ciencia universitaria, si al unísono el interés por el pensamiento no hubiese dejado de orientar la concepción de la cultura. Es más: la proyección alcanzada por las novedades ha impuesto incluso a la literatura el deber de someterse al flujo de lo momentáneo.

Por otra parte, mirar y saber se han ido entrelazando hasta convertirse en sinónimos y esa extraña equivalencia ha ungido a la televisión —¡quién no lo advierte!— en oráculo de nuestro tiempo. El espectador y receptor (el término, curiosamente, vale tanto para un aparato como para una persona) ha desplazado al lector. Hoy nos basta ver para creer y adoramos las imágenes con renacido fervor pagano. Una nueva rutina rige, con especial contundencia, en esta segunda mitad del siglo: la paradójica rutina de la reactualización desenfrenada. El periodismo televisivo, el oral y el escrito, nos incitan a informarnos cada noche, cada tarde, cada mañana. Ello supone que lo esencial no solo se redefine día a día sino también minuto a minuto. Más aún: que todo conocimiento es, simultáneamente, primordial y efímero, y requiere incesante renovación. Fundamental es siempre lo que va a ocurrir a *cualquier momento* y nunca lo que ya ocurrió. De modo que lo conocido de nada vale frente al potencial revelador de lo que está por suceder. Así es como se instaura la dictadura de los llamados medios, el endiosamiento del instante. El espectador es hoy, en la mayoría de los casos, un hombre en quien el interés por la función interpretativa y protagónica en la producción de sentidos ha sido delegada. Ese hombre quiere que le hablen, quiere que le muestren, quiere ver, no quiere discutir. No tiene criterio propio ni le importa tenerlo. Se desvela, en cambio, por ver a quienes, según él, lo tienen y pueden ser ávidamente contemplados desde la inmunidad aparente que brinda el propio living comedor. A fin de colmar sus necesidades, el receptor instaura, como digo, una rutina singular. La que le asegura su diaria ración de novedades. Sabe todo lo que pasa pero nada le pasa en verdad con todo lo que sabe. Su labor y su goce son administrativos. Reemplaza una noticia por otra, una novedad que ha dejado de serlo por otra que nace para alcanzar su

apogeo de una hora. No hilvana los hechos en un continuo. No procesa. No relaciona. Simplemente sustituye. Lo que ayer sabía es desplazado por lo que sabe hoy. Su estabilidad proviene del espacio, no del tiempo: su living, su silla, su bebida, sus pantuflas. Con ese arsenal se instala, cada noche, frente al televisor. El mundo —de eso él está convencido— nunca es el mismo. Él, en cambio, será la constante. Allí está: fiel, impertérrito, invariable. Ha sustituido la vida interior por las ceremonias de interior y, entre ellas, la que le depara más íntima fruición es la de mirar una pantalla. Hombre de su casa, vuelve a ella al fin de cada jornada para asomarse a una realidad concebida como espectáculo y que, en esa medida, le permite creer que es nada menos que el destinatario de los hechos, el testigo providencial ante quien las cosas que pasan, supuestamente fundamentales y sin embargo fugaces, han de cobrar su definitiva estatura como valor. Sus ojos son, como los de Dios, los de aquel ante quien todo sucede. Ha sido convocado como veedor. Todo lo que ocurre se ha recopilado para él. Para que él lo pueda ver. Para que él pueda juzgar y todo ello sin necesidad de involucrarse en los riesgos que muchas veces acarrea lo que pasa. De modo que su condición de testigo ocular indirecto lo ampara y a la vez lo privilegia. Ha visto, ha mirado. Puede decir *yo vi* como quien dice *yo soy*. Y ser ese que vio lo compensa generosamente de las asechanzas del propio vacío en un medio donde estar enterado es poco menos que todo. Su palabra cuenta con el respaldo que dan los hechos vistos con los propios ojos. Poco importa que cuando se lo escucha no se sepa qué piensa. ¿A quién le importa lo que él piensa? A lo sumo le pedirán su opinión por teléfono para sumarla a otras mil y, al divulgarla, el barrio donde vive importará más que su apellido: será Pablo de Caballito o Marcela de Parque Chas. Pero, en triste compensación, se sabrá que vio, que él vio, y su condición de televidente bastará para impulsarlo hasta la cima de un imaginario consenso colectivo. Testigo ocular de cuanto sucede, se sentirá privilegiado por el lugar que ocupa. Viaja sin moverse, accede en traducción simultánea a todas las lenguas, se aproxima a todos los hombres, pasa de un clima a otro en cuestión de segundos, alterna

con la vida y la muerte sin estar comprometido con una ni con otra. El aleph, para él, es la pantalla de su televisor.

A un ser así vertebrado, el paso de las horas no lo enriquece ni lo renueva. Le reitera, en cambio, su función y sin cesar le ratifica su puesto. La atmósfera apacible desde la que se asoma a la turbulencia del mundo contemporáneo y acata los mandatos del consumo, no está puesta al servicio del replanteo sino de la reconfirmación. Su condición de observador neutral lo exime de todo pronunciamiento. Por lo demás, no se le pide que se manifieste sino que vea, que no deje de ver y que, en lo posible, recomiende ver a los que aún no lo hacen. Nada intrínseco lo ata a lo que ve salvo el goce siempre efímero y siempre restaurado de entrar en contacto con lo último que ocurrió. La tragedia moral y el chisme, el altercado racial o el entredicho de los amantes, todo es para él harina del mismo costal. Absorbe lo que ve con la misma voracidad con que un minuto después lo olvida. Si todo es fugaz, nada vale más que nada. El dolor, una playa caribeña, el crimen, una mermelada, el llanto y la desesperación, un juguete a pila, la pobreza, un chocolate. Todo da igual. Todo es igual. Y nada sirve especialmente en la medida en que todo está al servicio de lo mismo. Desear es querer tener. Y tener es tener para suscitar deseo.

Si la rutina no es otra cosa que irrelevancia, en la vida del receptor todo es rutina ya que ningún hecho interrumpe la secuencia de episodios sin fin que brotan para saciar y alentar la voracidad informativa. Es decir que el receptor no se vale de la rutina para trascenderla. Consiste en ella. Es inmanente a ella.

## V

Hermanado al receptor en su desdén por la rutina concebida como marco de la aventura interior, se encuentra aquel a quien no queda otro remedio que llamar analfabeto profundo. Se trata de un prototipo floreciente en nuestro tiempo. Contra lo que acaso pudiera suponerse, no es el hombre que no lee ni escribe. Tampoco, estrictamente, alguien privado de conocimientos en un sentido más

o menos convencional. Se trata, eso sí, del hombre que desprecia de antemano la cultura en su acepción clásica y, con ella, lo que ignora; del que subestima lo mucho que desconoce decretando desechable lo que ni remotamente llega a ocurrírsele que puede ser fundamental: ciencia, arte, literatura o filosofía.

El analfabeto profundo se figura el saber como concibe la moda: a la manera de una interminable caravana de nociones recíprocamente incompatibles que aseguran, en sucesión, la consonancia con el presente. Para ello lo imprescindible es la adquisición de la última novedad que lo es, siempre, de carácter tecnológico. Actualizarse querrá decir entonces haber desplazado, en favor de un ultimísimo saber, un saber penúltimo, en una carrera sin pausa contra el segundo lugar que es la catastrófica ubicación a que condena la desinformación o el acceso tardío a la información. De modo que el tiempo, tal como él lo entiende, no es más que una cosa que debe aprovecharse, un recurso a disposición para que con él se intente llegar adonde se quiere. Precisamente porque vive en la cresta de la ola, en pos de lo que acaba de ocurrir y tratando de anticiparse a sus competidores en la posesión de lo que sucederá, el analfabeto profundo no puede amar la rutina. La estabilidad, como un cofre siniestro, encierra para él todos los riesgos. Su afán de novedades es imperativo de subsistencia y lo impulsa a desarticular toda constancia allí donde ella se divorcia de la renovación perpetua. El analfabeto profundo desconfía de los valores que se extienden en el tiempo. Adhiere en cambio, resueltamente, a lo transitorio. Utiliza y descarta, y vuelve a utilizar y a descartar. La mutación constante es su deleite. Mientras una de sus manos atrapa la novedad postrera, la otra ya se extiende, ávida, hacia la que vendrá. El entorno valedero, para él, solo puede ser cambiante; boca que expulsa, en imparable aluvión, más y más novedades. Por supuesto, la ansiedad consume al analfabeto profundo. Pero su agonía es su gloria. La quietud lo desespera. Como la ciudad es su lugar de batalla, la naturaleza será el medio obligado de su distensión. Y digo medio en el sentido lato del término. Ella le servirá para reponerse, allí retemplará su espíritu. En sí misma, la

naturaleza poco le importa. No la observa ni la interroga: la utiliza. La playa es el lugar donde hará deportes o tomará sol. La llanura es la extensión que aprovechará para perfeccionarse en el arte de cabalgar. Y en el mar se zambullirá para hacer las cien brazadas que le aseguran tonicidad muscular. La naturaleza le sirve. Es su sedativo. Consumada la distensión, restablecido el equilibrio orgánico, la ansiedad volverá a acosarlo con sus habituales imperativos. Entonces la naturaleza comenzará a oprimirlo. Sus ritmos constantes, sus vastos silencios, su tiempo sin horas, empezarán a resultarle irrespirables. La *city* se le impondrá como el oxígeno a los pulmones. Y así la naturaleza volverá a ser para él un patio trasero de la realidad. No la ama: la necesita. No la contempla: la usa. No advierte el íntimo trazo que hilvana en un conjunto las sugerencias del entorno y su propio ser.

El analfabeto profundo, sin embargo, ha desarrollado su propio diagnóstico sobre la ignorancia y de él provienen certidumbres tales como la que asegura que el desconocimiento del idioma inglés y la computación es, en el hombre moderno, signo de incuestionable pobreza intelectual.

La osadía del planteo sería sorprendente si no fuera, ante todo, aterradora. Pero antes de entrar de lleno en la refutación de semejante tontería, partamos de la vertiente más obvia admitiendo lo que a nadie se le escapa: el dominio del inglés y el desempeño eficaz en computación no pueden sino ser provechosos para quien quiera que sea. Nadie sensato habrá de negar, al latín de nuestro tiempo, la fecunda hegemonía que ejerce en favor de la comunicación global, ni las amplias facilidades habilitadas por el empleo de la computación. Sin embargo, adjudicar a estas dos herramientas el estatuto de blasones de la moderna alfabetización es ir demasiado lejos sin haber dado los pasos necesarios. Un ligero vistazo al escenario mundial permite percatarse de que, en sociedades devastadas por la injusticia en incontables órdenes complementarios, el dominio de un idioma y de una técnica no pueden bastar ni mucho menos para franquear el umbral que da acceso a la conciencia de lo contemporáneo. El inglés y la

computación podrán ser coetáneos de los tiempos que corren pero no serán nunca garantía de idoneidad contemporánea, como tampoco lo será ningún saber particular. Quien de ellos disponga se halla en consonancia con ciertas exigencias formales que la competencia laboral y el desempeño eficiente imponen al presente. Pero no por ello estará en condiciones de comprender el momento en que vive ni mucho menos de explicarlo. De lo contrario, bastaría vestir a un orangután en Rhoders para suponer que estamos ante un hombre elegante.

El hechizo excluyente ante las innovaciones de última hora apenas si disimula un desprecio visceral por los dilemas de fondo, constantes, de la existencia. Mientras sigamos metafísicamente encorsetados por el esquematismo y la trivialidad, y moralmente aletargados ante la postergación *sine die* de las mayorías del planeta, de nada valdrá vivir saturados de aparatos. Seremos analfabetos irremediablemente en el único plano que importa, es decir en aquel al que con tanta propiedad remite Steiner: «En las primeras etapas de la epilepsia se presenta un sueño característico (Dostoievski habla de él). De alguna forma nos sentimos liberados del propio cuerpo; al mirar hacia atrás, nos vemos y nos domina un terror súbito, enloquecedor; otra presencia está introduciéndose en nuestra persona y no hay camino de vuelta. Al sentir tal terror la mente ansía un súbito despertar. Así debiera ser cuando tomamos en nuestras manos una gran obra de literatura o de filosofía, de imaginación o de doctrina. Puede llegar a poseernos tan completamente que, durante un lapso, nos tengamos miedo, nos reconozcamos imperfectamente. Quien haya leído *La metamorfosis* de Kafka y pueda mirarse impávido al espejo puede ser capaz, técnicamente, de leer la letra impresa, pero es un analfabeto en el único sentido que cuenta».

La impavidez de la que habla Steiner —es decir la insensibilidad ante el dolor, ante la complejidad espiritual que nos vuelve insondables y múltiples, y ante el misterio de nuestra propia presencia en el mundo— no es otra que la que permite jactarse de ser moderno y darse por cumplido al afirmar que uno habla inglés y

sabe operar con una computadora. Es improcedente, pues, la jerarquía concedida a estas dos herramientas en desmedro del interés por las experiencias cruciales cuyo reconocimiento infunde dignidad crítica a la conciencia. Pero los hechos son como son y el curso tomado por ellos rubrica la consolidación del analfabeto profundo. El dominio de la superficie ha sustituido en él al don convivencial con lo profundo. El reduccionismo ha ahogado la sensibilidad hacia el matiz, el sentido de la diversidad, de la interrelación, de la diferencia primaria entre lo medular y lo subsidiario. Y, por supuesto, la fascinación por lo fugaz ha vuelto a extirpar, también aquí, la comprensión cabal del tiempo. Con él y al unísono se extingue el interés por la rutina propiciatoria de intimidad, por el hábito tenaz que consolida un entorno compatible con el culto del silencio elocuente, del diálogo y también de la soledad. El auténtico encuentro inquieta al analfabeto profundo. Su opción no deja lugar a dudas: a la conversación prefiere el intercambio desenfrenado de información.

## VI

Pensar no ha sido nunca fácil ni frecuente, pero para unos pocos que no dejan de ser muchos, siempre ha resultado imprescindible y conmovedor. El pensamiento —bien lo saben sus contados oficiantes— opera desde los márgenes hacia el centro. El centro lo ocupan las formas de conocimiento, conducta y administración que representan y avalan la primacía del espíritu de certeza sobre el de indagación. Cada tanto, de manera impredecible, el pensamiento logra infiltrarse, sobreponerse a las presiones que lo excluyen, y deja caer su fruto maduro y suscitador en mitad del escenario. Allí combatirán entonces, con igual resolución, la pasión revulsiva que anhela sacudir las aguas dormidas y el afán de formalización que busca inscribir el pensamiento en el rubro de lo domeñado y definido. Por fin, el orden burocrático se impone en la pugna y el pensamiento termina deglutido. Pero entonces, en los márgenes, una nueva embestida se prepara y el inesperado proyectil del

cuestionamiento volverá a devastar por sorpresa el sosiego poco antes reimplantado. Pues bien: en esos márgenes, en los arrabales de la certeza, la rutina es discernida y valorada como contraparte complementaria de la inquietud espiritual. Recordarlo acaso no altere el mentado curso de los hechos. Pero contribuirá, sin duda, a que se comprenda algo mejor qué valores son los que están en pugna. Solo el distraído ignora que el lobo del que nos habla Hobbes se pasea por las calles del siglo, cebado y desafiante. Ese lobo que es siempre el hombre para el hombre, y sobre cuya labor de rapiña y devastación tan elocuentemente nos instruye la red informativa en la que estamos inmersos y a la que hoy, acaso ya resignados, llamamos realidad.

# ¿Progresa el arte?

En relación con ciertas incógnitas esenciales, la humanidad no pareciera estar hoy mejor orientada que ayer. De hecho, el sentido de la vida sigue resultando por lo menos tan inasible como siempre; la muerte de cada cual, tenazmente indelegable; el misterio de la singularidad personal, tan insondable en el presente como impenetrable en el pasado, y el significado del tiempo, si es que lo tiene, tan esquivo en el mundo actual como en el antiguo.

Progresos ciertamente los hubo, los hay y los habrá en órdenes incontables. Pero no pareciera pertinente aguardarlos en todos y menos aún en el que nos ocupa: el sinuoso camino del arte. Ello, claro está, siempre que por progreso se entienda, en el plano que fuere, la facultad de ampliar, rectificar o invalidar, con un nuevo conocimiento, un conocimiento o un desconocimiento precedente. Es decir que hay progreso donde se llega a saber siempre algo más acerca de lo mismo o, simplemente, algo que hasta entonces no se sabía. Arte, en cambio, hay donde, mediante la eventual aplicación de las transformaciones que en cada momento se producen, vuelve a saberse de otro modo lo que ya se sabía.

Se avanza cabalmente, entonces, cuando se llega adonde no se había llegado y donde, a consecuencia de este paso decisivo, se procede, en relación a determinado asunto, con mayor eficacia relativa. El progreso no implica haber dejado de ignorar algo por completo sino haber dejado de ignorarlo en los mismos términos en que hasta allí se lo ignoraba. Se progresa, pues, no solo cuando se deja de desconocer algo tal como hasta entonces se lo desconocía.

También se progresa cuando, en virtud de este cambio de la índole del desconocimiento padecido, se admiten nuevas incógnitas antes insospechadas y que, a su turno, serán resueltas por nuevas modalidades del saber.

Hay sin embargo «en el cielo y en la tierra», cosas cuya índole no alcanza a ser mejor conocida a medida que el tiempo pasa. Pueden, no obstante, llegar a ser reconocidas con intensidad y originalidad equivalentes, en diferentes momentos de ese tiempo que pasa. Y esas cosas, si es que cosas son, suelen ser las que ocupan y preocupan a la filosofía, al arte y la teología.

Entre etapas sucesivas del conocimiento científico es posible establecer significativas diferencias de calidad en el abordaje de un mismo problema. Y en la medida en que hoy se sabe lo que ayer no se sabía, el ayer deja de representar una instancia vigente del saber. En otros términos: el saber de ayer vale menos que el de hoy, si es que el de hoy representa un progreso respecto de aquel. En las ciencias, esto no apenas es así sino que se aspira en ellas a que sea siempre así. En las artes, inversamente, no es así ni se aspira a que así sea.

Las transformaciones sucesivas que conoce el arte no implican, en lo esencial, un progreso con relación al pasado. Si lo implicaran, la experiencia de la belleza sería fatalmente más profunda y verdadera en un gran poeta del siglo XX que en otro igualmente grande del siglo XVI. Lo que sí aseguran las transformaciones que tienen lugar en el arte es la adecuación expresiva del único conocimiento posible a las exigencias de verosimilitud impuestas al creador por los imperativos estéticos de su momento. En otras palabras: el arte cambia, en el orden de los estilos, para que lo intransformable, en el orden de lo dilemático, siga resultando perceptible a las sucesivas generaciones.

Más que una forma de conocimiento, el arte es, a mi ver, una manifestación de sabiduría. Mediante él no se llega a saber más de lo mismo a medida que los siglos transcurren, sino lo mismo de otra manera. De la manera en que cada época necesita, quiere y puede saberlo. ¿Supo Dostoievski menos que Faulkner? Y si es cierto,

como afirma Juan José Sebreli (186) que Haydn llegó más lejos que Stamitz, ello no se debió, en lo fundamental, a que le tocara trabajar y componer en una época técnicamente mejor dotada desde el punto de vista musical. Si fuera así, habría que entender que Mahler superó a Bach, y que lo pudo hacer porque Bach vivió algo más de un siglo antes que él, o sea un tiempo técnicamente menos dotado que el suyo, en el orden musical. Cabría creer, de igual manera, que escribir valiéndose del uso de computadoras en el siglo XX asegura un rendimiento literario más alto que el empleo de la pluma de ganso en el siglo XVII.

La confusión entre conocimiento y sabiduría induce a peligrosos reduccionismos, cuando de arte se trata. La historia del arte no pareciera regirse, a juzgar por sus obras, mediante los mismos criterios procesuales que pueden gobernar la historia de la ciencia. En arte, el pasado puede ser absorbido pero no superado por el presente. Si así no fuera, los dramaturgos O'Neill y Genet habrían llegado más lejos que Shakespeare y Racine. No olvidemos que Picasso sostenía que le resultaba más arduo volver a pintar como un niño que aprender a hacerlo como Rafael. Sófocles, a su vez, no nos interesa por ser un valioso autor del pasado sino por ser un autor que, desde el pasado, nos habla de lo que siempre importa. Es que el arte vive de la incansable puesta en escena de las incógnitas que nunca tuvieron ni tendrán solución y que, por eso mismo, resultan permanentemente significativas. De modo que, en arte, no se sabe hoy más que ayer. Se sabe, sí, de otro modo lo que siempre se supo, lo cual equivale a afirmar que se ignora hoy tanto como lo que ayer se ignoró. Hay, pues, cambio, pero no progreso.

Es por lo menos discutible la presunción de que un novelista de nuestro tiempo, gracias «al avance de las ciencias humanas, de la psicología y de la sociología» (187) sepa «más» sobre el hombre que cualquiera de sus colegas del pasado. Con ese criterio, le deberíamos a Jean Paul Sartre (quien ciertamente leyó ciencias sociales) mucho más como narrador que a Stendhal (quien, con seguridad, las desconoció). Asimismo, la lectura de Miguel de Cervantes, coetáneo del auge de la Inquisición y la quema de brujas,

probaría que estamos frente a una rudimentaria visión del hombre, comparada con la de Gabriel García Márquez, coetáneo del auge del psicoanálisis. Resulta en cambio plausible reconocer que tales ciencias se han servido y se sirven con frecuencia de ejemplos artísticos, incluso de épocas pretéritas, para ilustrar el valor de sus propuestas y, aun, para avanzar en la determinación de estas.

Hay, pues, una sabiduría estéticamente asequible una y otra vez pero que, al parecer, no puede ser rebasada por ningún período en relación a otro precedente, ni por ningún artista cabal en relación a otro de igual envergadura que lo haya antecedido. Es decir que, en arte, y en el más venturoso de los casos, se alcanza siempre una profundidad constante puesto que siempre se llega a saber lo que siempre se supo. En este terreno, el presente no «corrige» ni «supera» al pasado. La necesidad de expresión personal que en un momento dado impulsa a un creador a forjar su obra, no responde al imperativo de llegar más lejos que sus maestros, sino y a su manera, al afán de llegar tan lejos como ellos. Léanse sino las consideraciones de Mozart y Rilke sobre Bach y Rodin, respectivamente, y se verá hasta qué punto aquellos están persuadidos de que no se trata de dejar a los dos últimos atrás sino de perfeccionarse a sí mismos tanto como advierten que lo hicieron estos.

En otras palabras: el arte constituye una comarca de la vida espiritual donde no se busca ampliar la sabiduría del pasado sino, más bien, impedir que la imposibilidad de ampliarla sea olvidada o menoscabada. Buena parte de la suspicacia que despierta el arte en las sensibilidades que idealizan el progreso guarda relación con esta férrea y kantiana puesta de límites a la omnipotencia de la razón y a las desmesuras de la jactancia. El arte, como en tantas ocasiones y de tantos modos lo señalaran entre nosotros Roberto Juarroz y Ernesto Sabato, recuerda lo que muchas veces se quisiera olvidar. Su propuesta no es inofensiva sino ofensiva. Detrás de la indiferencia aparente con que se lo acoge, está la poderosa inquietud que despierta. Si se lo abandona a la subestimación no es porque ya nada nos diga sino porque hoy nos resulta

particularmente difícil soportar lo que nos dice.

Es obvio que el arte conoce y conoció transformaciones técnicas constantes e infinitas reelaboraciones argumentales. Aquello que en él no puede nunca saberse mejor, puede empero plantearse siempre de otra forma. La perspectiva, en pintura, no siempre existió, y si luego gobernó la pasión de varios siglos, dejó después de importar con la misma rotundidad con que antes había interesado. Del mismo modo que el desapego del presente a su empleo no implica un retroceso, tampoco implica progreso alguno, en relación a los criterios pictóricos de la Edad Media o del Antiguo Egipto, el uso fervoroso que de ella se hizo desde el Renacimiento hasta el siglo XX. Es que, repitámoslo, cambiar en arte no significa avanzar. Se avanza si el saber previo resulta parcial o totalmente descalificado por el posterior. Y esto, en arte, no sucede. De lo contrario, cabría suponer que quienes, como Hieronimus Bosch, pintaron como lo hicieron antes que Goya, no supieron alcanzar las alturas alegóricas adonde llegó el notable aragonés. A su vez, Giacometti no ha tenido que «superar» a Miguel Ángel para considerarse como escultor representativo del siglo en que vivimos, ni el dibujo de Paul Klee acusa una vuelta atrás en relación a las conquistas clásicas; salvo, claro está, para los teóricos del arte «degenerado» que supieron florecer en la Alemania nazi y en la Rusia stalinista. Albert Einstein, en cambio, ha tenido que llegar adonde llegó a expensas de los supuestos de Isaac Newton. Si no los descartaba no hubiera habido progreso. El universo mecanicista de uno se desmoronó en aras del nacimiento del universo relativista del otro.

Recordemos, por último, que en arte no se trata exactamente de saber lo que las cosas son sino, más bien, de sostenerse frente al hecho prodigioso de que sean, de que allí estén, manifestándose ante nosotros pero sin brindarnos, a no ser como misterio, el secreto fundamento de esa manifestación. La razón por la que el arte no progresa es que se consagra al mundo circundante y a todo lo que podemos explicar, para tratar de iluminarlo como parte de algo extraordinario que no podemos comprender. Para el arte, en suma, la Presencia es siempre más determinante que la aprehensión lógica

de su sentido. Mediante el arte, por lo tanto, no puede haber adelantos, y los adelantos son, sin embargo, imprescindibles. Sin el arte, a su vez, puede haber adelantos pero los adelantos, entonces, poco significarían porque la conciencia se vería enajenada de su auténtica complejidad.

---

186. Juan José Sebreli, *El asedio a la modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1991, pág. 88.

187. Idem, pág. 89.

# Carta a un viejo poeta

Hace ya algún tiempo que circula entre nosotros la edición facsimilar en dos volúmenes del libro *Fervor de Buenos Aires*. Uno de ellos lo reproduce tal como apareció en 1923. El otro contiene las correcciones introducidas por Borges en el año 1969. No fueron estos los primeros ni los últimos retoques estimados por Borges como indispensables. Pero ya son, qué duda cabe, los del escritor consumado.

La reedición de la obra, sesenta años después de su aparición, fue concebida y espléndidamente realizada por Alberto Casares. En su librería de la calle Suipacha tuvo lugar, el 22 de diciembre de 1993, la presentación de ese notable tributo bibliográfico que Borges no hubiera vacilado en calificar como excesivo. La carta que sigue fue leída en esa ocasión.

*Querido Borges:*

*Permítale a un desconocido que lo llame así. Le debo, como tantos argentinos, la emoción y aun el asombro de haberme reconciliado conmigo en muchas de sus palabras.*

*Hay algo que se me impone decirle inicialmente. Solo los hombres como usted —y no los hombres como yo— son verdaderamente mortales. Los hombres como yo somos eternos. Nada esencial nos distingue a unos de otros y, generación tras generación, nos sucedemos asegurando, con la terca monotonía que a todo le imprime nuestra*

*irremediable trivialidad, la subsistencia tenaz de un prototipo: el del hombre sin relieve, el del hombre ajeno a la bendición y al tormento de la singularidad. Y ello no es así porque nuestras pasiones sean mediocres sino porque es mediocre el destino que ellas corren en nuestra imaginación; como es igualmente opaco el curso que nuestra inteligencia sin fervor les abre en los días y noches que a cada cual le son dados.*

*En cambio a usted, Borges, le ha tocado morir. Ha muerto porque solo muere lo excepcional. Por eso, cuando alguien como usted nos deja —y rara vez nos deja alguien como usted—, el misterio que envuelve esa presencia tan prodigiosa como infrecuente a la que llamamos espíritu resalta con una intensidad profunda y dolorosa.*

*Sé que también usted ha pensado en la inmortalidad como atributo menor, como rasgo distintivo de lo impersonal, como victoria indigna de lo auténticamente grande.*

*Lo grande siempre es momentáneo. Un lapsus contundente de lo usual y lo constante. Lo grande es infrecuente. No puede ser rutina. Sobreviene alguna vez para espanto de la costumbre, para escándalo del prejuicio, para júbilo de la auténtica sensibilidad. Lo grande es único como un verdadero amor y usted ha sido grande y por ello su muerte fue real.*

*Una y otra vez me lo repito: alguien llamado Jorge Luis Borges efectivamente murió. Su desaparición nos llena aún de congoja. ¿Y sabe usted por qué? Porque en ella adivinamos tanto el férreo destino que gobierna a lo verdaderamente vivo, como la pavorosa eternidad que nos aguarda a quienes no hemos sido como usted.*

*Si estuviera usted esta noche con nosotros seguramente evocaría a Heráclito, el que supo distinguir entre hombres dormidos y despiertos. A usted le toca cargar con el imperativo de la vigilia y ser, entre nosotros, uno de esos contados hombres despiertos.*

*He pensado también con frecuencia que su ceguera fue la piadosa ofrenda que nos hizo su humildad para que nadie entre nosotros advirtiera que por nuestras calles y por nuestro tiempo marchaba un hombre que todo lo veía.*

*La muerte de un hombre grande, vale decir la de un hombre singular, deja un vacío mayor que aquel que entre nosotros reinaba antes de su*

*nacimiento. Sospecho que el motivo es simple pero no por eso menos asombroso. Si rara vez muere un hombre excepcional, su partida no puede sino sumirnos en el desasosiego y la pena de haber sido testigos de la extinción de una vida real en medio de tantas vidas ficticias.*

*Hemos sido contemporáneos de Borges como otros lo han sido de Sófocles y de Dante, de Shakespeare y de Pascal, de Camões y de Goethe. Oscuramente presentimos que en su palabra algo perdurará de lo que fuimos, que en ella encuentra albergue y sustento lo que en la nuestra no fue más que efervescencia y vana compulsión.*

*Esto hemos sido: contemporáneos de Borges. Nos fue dado saber de un escritor mayor en forma directa, diáfana, palpable.*

*¿Quién no tuvo trato con usted? ¿Quién no reconoció en su acento nuestro acento? ¿En sus calles evocadas nuestras calles? ¿En su idioma el esplendor de un castellano que supo ser el nuestro? Su obra ha hecho de Buenos Aires una metáfora más de lo universal; un nombre más entre los nombres ineludibles que retratan el vínculo de nuestro tiempo con los dilemas de la verdad.*

*A veces una muda emoción puede ser la forma más íntima de la gratitud. Usted, Borges, ha sido real y por usted hemos dejado nosotros de estar únicamente inscriptos en esa cruenta irrealidad que es la intrascendencia expresiva. Usted ocurrió entre nosotros. Hubo aquí una vez un hombre llamado Jorge Luis Borges. Usted nunca supo quién fue. Nosotros, en cambio, bien sabemos que usted fue por todos nosotros.*

*Releyendo en la vejez las páginas del libro cuya reedición hoy celebramos, usted se persuadió de que ellas contenían todo su futuro. Que la vida de un escritor, cuando es afortunada, constituye siempre el despliegue de una primera y radical intuición.*

*Si ello es así, habrá que admitir que, a medida que un autor cabal envejece como hombre, va alcanzando, como creador, una lozanía creciente, una vitalidad expresiva que en él no se advertía en los años de juventud. De hecho, el lenguaje de* Fervor de Buenos Aires *era, en 1923, infinitamente menos borgeano que el suyo y, por eso mismo, más viejo que en 1969, fecha en la que usted decidió enmendar la versión inicial del libro. Así fue como el joven Borges, a los setenta años, salvó a su libro de los riesgos de extinción que lo amenazaban al haber sido*

*escrito por un anciano poeta de algo más de veinte. Sin embargo ya hay un rasgo, en ese muchacho de 1923, que en usted se sostuvo para siempre.*

*A ese rasgo lo llamaría yo, impulsado por el acoso de las definiciones, su manera sustantiva de ver. Esa que ya entonces le aseguraba que, al mirar la pampa, había visto usted «el único lugar de la tierra donde puede caminar Dios a sus anchas». A los setenta años, su frescura expresiva expurga de abusos y propuestas esclerosadas el lenguaje de aquel jovencito que, más allá de sus desmesuras, era ya el autor de sus libros. Leyéndolo, usted verifica, con indisimulada perplejidad, que ese muchacho de mano más que vacilante ya había trazado el orbe esencial donde vendrían a florecer todos sus dilemas y desasosiegos de escritor.*

*Un libro inicial no es, necesariamente, el primero que se publica. Bien puede ser, en cambio, aquel que, reconsiderado desde un futuro al que accedemos mucho después, revela la simiente de todo lo que luego habríamos de hacer. En usted, Borges, confluyen curiosamente el libro inicial y el primero publicado. Aquel muchacho de diáfana figura ya es el anciano reposado y ciego que tantas veces supimos contemplar en el cruce de una avenida, en el recinto de una facultad o en un café céntrico.*

*Que yo sepa, usted nunca manifestó admiración por Hegel. Sin embargo, esta convicción —la de que, de algún modo, lo que habremos de ser está ya contenido en lo que somos y en lo que fuimos— hubiera complacido al pensador de la* Lógica.

*Contradicciones sucesivas e incontables jalonan, con su despliegue sin pausa, el cumplimiento de un destino que solo accede a revelarse como tal una vez consumado. También esto lo supo usted. Puedo por eso suponer su honda conmoción de anciano al descubrir en los versos de* Fervor de Buenos Aires *que aquel lenguaje con frecuencia ampuloso no ahogaba los acentos decisivos del hombre que logró hacer de Borges nuestro escritor.*

*Haber sido uno una única vez. Tal el misterio mayor y la máxima epifanía en la que, seguramente, su agnosticismo muchas veces se deleitó.*

*Nos hemos reunido aquí, Borges, entre los incontables libros de Alberto Casares, su editor artesano, más que para rendirle homenaje, cosa que a usted le hubiera resultado un despropósito, para compartir una emoción que seguramente fue suya: la de que hubiese habido aquel muchacho que escribió Fervor de Buenos Aires. Sepa usted que a ese chico lo queremos también nosotros. Él está en nuestro corazón y en la mira de nuestra gratitud porque, con las líneas trémulas y súbitamente luminosas que trazó hacia 1923, rozaba ya, con extraña sabiduría, el enigmático fondo de nuestra identidad.*

# Releer

Se equivocan los que dicen que hoy ya no se lee. No solo se lee, sino que se lee mucho y acaso más de lo que nunca se leyó. Ahí están, para probarlo, las estadísticas de tanto editor satisfecho. Ellas demuestran que el del libro sigue siendo un gran negocio y que es otra la cuestión en la que conviene meditar. Y esa cuestión, claro está, no atañe al interés por la lectura sino a su calidad. Lo que menos se vende es lo que exige ser releído: la gran ficción, el pensamiento mayor, la poesía.

Reverso del *zapping* y del ciego fervor por lo novedoso que orienta como un faro el consumo masivo de libros, el acto de releer es siempre un arte y, desgraciadamente, un arte en extinción. ¿Podría ser de otro modo? Con toda seguridad, si otras fueran las metas del desarrollo social buscado.

Como todo lo que exige afición a la soledad y aptitud para concentrarse, el apego a la relectura está severamente impugnado por las costumbres de esta hora. En efecto, es inusual que alguien diga (iba a escribir «confiese») que está leyendo un libro por segunda vez. Nuestro tiempo, que ha hecho de lo efímero un valor, reniega con decisión de lo que no resulta rápidamente digerible, desechable y sustituible. Y releer es insistir, persistir, demorarse; volver a preguntar y querer llegar hasta el fondo. Un hábito, en suma, hostil al entendimiento frívolo y a la estética del rélax.

Hay, entre la curiosidad y el auténtico interés, una diferencia esencial. La primera se alimenta de estímulos renovados. El segundo, de inclaudicable constancia, de tenaces replanteos. La

curiosidad pide, incesantemente, nuevos escenarios, paisajes sucesivos. El interés se siente convocado por múltiples sentidos posibles que puede guardar una misma imagen, un mismo concepto. La curiosidad trabaja en extensión. El interés, en profundidad. La curiosidad es nómade; el interés, sedentario.

Hay hombres que despiertan nuestra curiosidad. Y hombres que despiertan nuestro interés. Solo los segundos invitan a ser frecuentados. Sucede lo mismo con los libros. La mayoría de los que se editan y profusamente se venden responde a una demanda de contacto fugaz. A una cultura que ha hecho de los vínculos de superficie y de la frivolidad en el trato la única variable de relación entre las personas. Siempre hay más de lo mismo para quien pida poco de sí y poco de los demás.

Confieso que me atraen, más que los lectores, los relectores. Hay en ellos un don convivencial más alto y más hondo. Es que relee solamente quien es capaz de prestar atención. Y la atención se presta, es decir se ofrenda, allí donde se ha decidido meditar lo que se recibe, habitarlo y explorarlo con apasionada seriedad; buscando, en otros términos, ese punto de convergencia entre uno y el autor que hace de la palabra una experiencia vivida, encuentro e iluminación.

Acaso una buena definición de los clásicos sea esta: autores que merecen ser releídos. Vale decir, escritores que se nos imponen de tal modo, con tal fuerza, que no se puede menos que volver y volver a ellos.

Más que la intensidad de las emociones que suscita —cosa que bien puede ocurrir con un *best seller*—, lo que caracteriza al autor clásico es la persistencia y la radicalidad de las emociones que ha despertado. Esa maestría singular para impedir que su propuesta pueda disociarse de los dilemas centrales de la existencia. El clásico lo es porque nos contiene. Porque nuestra vida, para sostenerse, necesita también de lo que él nos da. Releerlo es, pues, tratar de acercarnos un poco más a nosotros mismos. Lo frecuentamos con la íntima urgencia de quien quiere *ser*; de quien necesita no perder contacto con su propio espíritu.

Dignos de relectura, entonces, son los autores que nos dan más de lo que parece y exigen de nosotros más de lo que en principio les damos. Pero la hondura, por supuesto, no está de moda. Pensar se ha ido convirtiendo en un verbo intransitado. Inconjugable para quien pretenda no hacerlo en primera persona.

Que la relectura se constituya en un arte en extinción no sería tan grave si solo se tratara de su sola agonía. Pero acaso con la pérdida de esa pasión provechosa, algo más se está perdiendo y algo fundamental. Por ejemplo, la posibilidad de escuchar con detenimiento lo que se nos dice, lo que no se nos dice, lo que se acalla. Nuestra época está pidiendo a gritos más profundidad, conciencia crítica, sentido solidario. Más relectores que lectores y meros electores. Más arrojo cívico. Un sentido cabal del don de la indignación. El atributo superior de la tenacidad.

# El arte de escribir

Creo que no se escribe para decir algo que de antemano se sabe, sino para llegar a saber qué se quiere decir y para verificar hasta dónde ese querer decir logra encarnarse en lo que efectivamente se dice. La obra, cuando es literaria, nos informa en el doble sentido de que nos cuenta y nos constituye. Se pasa a ser lo que se ha dicho y se pasa a ser porque se ha dicho. La expresión confiere estatuto ontológico. Es creación de quien escribe y no apenas de lo que escribe. De modo que, en este sentido, hay que decir que se escribe contra la propia indeterminación. Sartre sostuvo que «el hombre por dentro es queso derretido».

Se escribe para convertir lo amorfo de nuestra interioridad sin voz en exterioridad, en pronunciamiento, en objetividad. No extraemos de nuestra interioridad lo que decimos. A la inversa: mediante lo que decimos construimos nuestra interioridad. Esta es la paradoja de la literatura: con ella, en ella, la interioridad solo puede ser algo público. Es al hacerse pública, al convertirse en obra, como nuestra intimidad encuentra su espacio propio y su forma. El escritor no es el que se expresa trasladando afuera algo que ya tiene adentro, sino el hombre que consiste en lo que expresa, como quien traslada hacia adentro lo que ha logrado formalizar afuera. Al respecto, Hegel afirmó que «es en el mundo de la acción donde el alma se halla realmente a sí misma». La alegría de la creación es este júbilo genesíaco que resulta de haber pasado de ser un bullicio interno sin sujeto evidente a ser un sujeto evidente, además de un bullicio interno.

Desearía trazar una analogía entre mi experiencia como escritor y una confesión —para mí conmovedora— que realiza René Descartes a propósito del proceso de composición de *El discurso del método*. Descartes cuenta que, a medida que escribía su tratado, crecía en él el dolor que le provocaba el arremeter contra sus propios prejuicios, sus creencias más ciegas y arraigadas y sus valores más convencionales. Y, añade, era sin embargo ese dolor el que le probaba que lo que estaba haciendo era realmente escribir. Aquí se ve bien que escribir, en su sentido más radical, es ejercer el derecho a una esencial discordancia con uno mismo.

Una obra es obra porque abre —y abre, ante todo— la piel de quien la escribe. No la tersa piel sino la piel encallecida. No es el dolor de lo floreciente. Es el dolor de lo marchito. De lo marchito pero profundo, de la intimidad marchita que, al sufrir, combate por su supervivencia.

Aun así, ningún escritor auténtico puede jactarse de haber dinamitado su estupidez pero sí puede saber, al cabo de los años, hasta dónde ha sido capaz de llevar su pelea contra la humillación del lugar común, de lo mal pensado, y de esa forma de inexistencia que es el acatamiento complaciente al saber convencional.

# Ensayos de intimidad
2002

# Sobre el ensayo como ejercicio de intimidad

## I

Quien entienda como propios del género los atributos que Montaigne supo infundirle o los que, aún más lejanamente, le imprimió la inspirada meditación de Séneca, sin duda estimará que el título de este libro peca por redundante. De hecho, si en esos atributos se piensa —atributos que, entre tantos otros escritores, privilegiaron Stevenson, Lamb, Lichtemberg, Chesterton y Gracián — ¿qué otra cosa puede ser un ensayo más que una ofrenda de sostenida intimidad?

Con la palabra «intimidad» remito yo a esa región espiritual y a ese modo de contacto en los que damos a conocer, no exactamente lo que pensamos sino, más honda y ampliamente, lo que somos. De modo que, cuanto en la intimidad aflora, no necesariamente ha de ser lo que premeditadamente nos proponíamos brindar, sino lo ineludible, lo que no podemos soslayar sin que, al hacerlo, no estemos traicionando nuestra espontaneidad, nuestra sed de transparencia, nuestras necesidades de expresión más sustantivas.

En tal sentido, el ensayo de intimidad se aventura hacia esa orilla siempre anhelada que nos incita a escribir y que, alcanzada, permite dar a publicidad nada más y nada menos que el latido de una vida; el repertorio de ideas, expectativas, sensaciones, sueños, desencantos y conflictos que la configuran y que, sin llegar a constituir una síntesis acabada, se enhebran en la palabra dando forma a una huella discernible y reveladora del caminante que

somos.

Pero el vuelco impuesto al género por las costumbres terminó por apartarlo de esta afición a lo subjetivo. La predilección colectiva, afianzada con los siglos y consumada en el nuestro, terminó designando «ensayo» a una dilatada y amorfa gama de escritos que con todo tienen que ver menos con el retrato o la exploración del alma de sus creadores. Bautizado y nacido oficialmente en el siglo XVI, en respuesta al anhelo de escapar al discurso escolástico —helado e impersonal— el ensayo, desdibujado por las presiones del más crudo imperativo analítico, terminó ahogado por el abrazo de esa hidra de cien cabezas que es la monografía académica.

Sumiso en apariencia a la demanda que de su nombre se hace desde los incontables oficios vinculados, de un modo u otro, con la expresión escrita, se presume que el ensayo manifiesta sus propiedades en la producción teórica de arquitectos, semiólogos, arqueólogos, juristas, psicoanalistas y pedagogos, sociólogos, políticos y economistas, para no hablar de habilitados como yo en filosofía, historiadores, matemáticos, teólogos, geógrafos y cultores de la ciencia de la salud. Casi todos ellos invocan la palabra «ensayo» para rotular lo que escriben. A tanto llegó, en consecuencia, la indulgente amplitud del concepto, que a fuerza de abarcar mucho terminó apretando poco. Poco de inconfundible, poco de literariamente preciso y poco, muy poco, de cuanto fuera tan suyo en el orden del tono, del *tempo*, del modo de enunciación.

Es un hecho que hoy el arte de la digresión en prosa, ese despliegue de impresiones personales, ligeras en apariencia y dispersas a primera vista pero aunadas, si se sabe leerlas, por un secreto aliento común, una atmósfera típicamente conjetural, y esa cadencia en la elocución que es siempre la de una voz que nos busca poco menos que como amigos, constituye, ahora, algo menos que una vía muerta en la literatura. A pocos convoca ya y rara vez induce a quebrantar el consenso para volver a llamar «ensayo» a lo que con tales características se produce.

Por cierto, hay algunos escritores a contrapelo de esta tendencia

general. Ellos prueban rotundamente que el ensayo que reivindico sigue siendo una práctica que no por subestimada ha dejado de cumplirse. Al respecto es para mí más que elocuente, *empolgante* —como diría un brasileño— el parecer del guatemalteco Augusto Monterroso.

> Yo pienso —declara él— que el ensayo a la manera de Montaigne, Hazlitt, Lamb o Reyes, es una de las grandes bendiciones de la literatura: la libertad total, el gozo de decir las mayores verdades sin el compromiso de demostrarlo, la oportunidad de criticar a tus semejantes sin herirlos ni desear que cambien. […] Sin embargo, pasan los años y el público español y latinoamericano oye decir «ensayo» e indefectiblemente piensa en trabajos académicos aburridos, y entonces lo rechaza y se pierde de disfrutar de un género enriquecedor a la vez que divertido. ¿Cómo deberíamos llamar al ensayo, cómo rebautizarlo para que esto no suceda? (188)

## II

Nada, creo yo, se ganaría abdicando de la «palabra» ensayo. Me parece infundado presumir que, con ello, ahuyentaríamos la indiferencia y desbarataríamos la incomprensión. El mal está en otra parte y rebasa o precede el orden de las nomenclaturas. Si con algo tiene relación, es con la índole de los vínculos que el hombre está dispuesto a establecer con su difusa verdad. Mientras se considere apto para adueñarse de sí como de un objeto e inscribir su presunta identidad en un relato de intención exhaustiva, como quien clasifica o lleva a cabo un inventario y ejerce sobre sí su señorío, ese hombre solo verá en el ensayo, tal como yo lo estimo, vaguedad e imprecisión, el síntoma de una infundada apatía ante el rigor, el auge, en suma, de la irresponsabilidad discursiva que amortigua en la mera conjetura lo que al menos debiera aspirar a ser expresión cabal de conocimiento. Así, y en el mejor de los casos, insistirá en llamar «ensayo» a lo que lo es más por prepotencia que por derecho y, en cambio, a lo que sí lo es con todo derecho, le volverá la espalda con desprecio.

No estoy, por eso, dispuesto a rendir la plaza y dejar que la palabra «ensayo» se esfume del campo donde la quiero, llevada y traída por quienes, a mi ver, la malemplean. Connota tanto para mí y tanto de bueno y de literariamente imprescindible, que la sola idea de abdicar de ella se me impone, fatalmente, como renuncia a su misma sustancia; esa que Bioy señaló como nadie al decir que lo propio del ensayo es «un estilo despreocupado y llano, un tono de conversación junto al fuego». (189) ¿Qué significa esto, sino intimidad? Asimismo y por no depender de «formas y porque se parece al fluir normal del pensamiento, el ensayo es tal vez uno de los géneros perpetuos». (190)

Claro que, en el afán de combatir por la reconquista del término, no se trata de emprender una cruzada nominalista y hacer arder, en la pira de los demonizados, a los que alguna vez se quedaron con el monopolio de su empleo. Se trata, sí, de atenerse a una convicción. A las cosas por su nombre, dijo alguien que sabía y no veo por qué desoírlo si ese nombre, en nuestro caso, dice tanto y tan bien acerca de aquello a lo cual remite.

Es cierto que los brasileños resolvieron el asunto cediendo ante el espesor ganado por la costumbre y, tras reconocer el logro de la embestida académica y la exitosa apropiación que del término ella hizo, impusieron la palabra «crónica» para designar ese ejercicio de intimidad en prosa al que yo me resisto a dejar de llamar «ensayo». Es innegable, asimismo, que con esta adopción novedosa, la sustancia del género nada perdió de su encanto inconfundible. Escritores como Paulo Mendes Campos, Fernando Sabino, Rubem Braga, Drummond o Marcos Rey, probaron una y mil veces la verdad de lo que digo. Más aún: estoy persuadido de que tanto brilló el ensayo en la voz de estos «cronistas» que hasta entonces nada igual llegó a ocurrir en la literatura brasileña. Pero —y Dios sepa perdonar mi obstinación— yo sigo prefiriendo la palabra «ensayo» para referirme a lo que tan admirablemente hacen e hicieron los «cronistas». Coincide mi insistencia con el parecer de los norteamericanos, quienes suelen recopilar y difundir en antologías los mejores textos del género producidos y publicados

cada año. Ellos, a diferencia de los ingleses, que se han dejado ganar por esa severidad académica que George Steiner hizo estallar en mil pedazos, se empeñan en llamar «ensayo» a esas piezas breves, digresivas, coloquiales, abiertas al cruce incesante de la poesía con la vida cotidiana, el sentido común con el misterio, la gravedad con el humor y la anécdota con la reflexión más inspirada, conjugados todos esos caminos en una indeclinable primera persona del singular, atenta a cuanto le pueda importar: de la política a la fe, de la pintura al deporte, de la astronomía a la culinaria, del cantejondo a la física y de la afición a las caminatas a la defensa de la causa *gay*. En fin, no se trata de sentar aquí jurisprudencia sobre un asunto que todo lo tolera menos la arrogancia de la reglamentación. Se trata, más bien, de optar; de expresar preferencias y aun necesidades, y de argumentar y contraargumentar a su favor, sin pretender agotar su sentido en los enunciados propios, ni la riqueza del tema en un abordaje exclusivo.

## III

Perfilado de este modo lo que pienso, sería ingenuo ignorar que incluso para los convencidos de que el ensayo nada tiene que ver con la intimidad, el título de este libro ha de resultar igualmente inaceptable. Ya no por tautológico sino por aspirar, sin legitimidad alguna, a reintroducir, en los dominios del género, lo que tan oportunamente fue erradicado de él. ¡Que se busque y encuentre la intimidad en la poesía, en el cuento, en el teatro y la novela, y que el ensayo no pierda su apego a la lógica y siga siendo estricta exégesis y reflexión!

Puesto que todo tiene su historia, no habría por qué creer que no la tiene también esta moderna condena del ensayo como despliegue de la afición a lo personal y subjetivo. Ya distinguía Kant, en 1798, entre el «filósofo y el simple artista de la razón», (191) viendo en este último, con indisimulada ironía, a un escritor dotado para el ejercicio sensual y ameno del pensamiento pero privado de la

indispensable gravedad y la sistemática contundencia que deben distinguir al metafísico acabado.

Pero en un sentido estricto, la objeción oficial del ensayo como ejercicio de intimidad la asentó, en nuestro tiempo, nada más y nada menos que Gilbert Chesterton. Y si así lo resalto, con un nada más y un nada menos, es por descontar que no habrá quien, conociéndolo, ignore que Chesterton supo ser el dotadísimo cultor de aquello mismo que terminó por denostar.

La pieza titulada «Sobre el ensayo» no debió haber sido escrita por el gran prosista inglés antes de 1900, época en la que «el espíritu positivo» ya había extendido su manto poco menos que sobre todo, incluida la concepción chestertoniana del género. En el texto al que remito, empieza Chesterton por subrayar su apego franco al ensayo. Dice de él que su lectura es la que mayor deleite le proporciona «después [de ver satisfechas] esas necesidades intelectuales realmente serias que [lo impulsan hacia] las novelas y cuentos policiales escritos por locos». Tras recordarnos que «por su misma naturaleza [el ensayo] no explica con exactitud lo que se propone hacer y elude así un juicio decisivo sobre si lo ha hecho realmente», se afirma Chesterton en su embestida, señalando que al ensayo lo acosa un peligro práctico emanado de su propia laxitud formal: «Trata constantemente de cuestiones teóricas sin la responsabilidad de ser teórico o de proponer una teoría». Y remata su planteo diciéndonos con preocupación que, a su juicio, «el ensayo se ha alejado demasiado de la tesis». Sería, pues, un género excedido en el ejercicio de sus atribuciones. Aficionado a la especulación pero reacio a las hipótesis y el método propicio, adolecería, además, de una propensión tan marcada al juego retórico que poco y nada parecieran importarle sus inconsecuencias lógicas. «Hay una especie de cualidad irracional e indefendible en muchas de las frases más brillantes de los ensayos más bellos», diagnostica Gilbert Chesterton.

> No hay ensayista que me satisfaga más que Stevenson; no hay, probablemente, un hombre viviente que admire a Stevenson más que yo. Pero si tomamos alguna frase favorita y citada con frecuencia,

> como «Viajar con esperanza es mejor que llegar», veremos que proporciona una escapatoria para sofisterías y sinrazones de toda clase. Un hombre —*remata Chesterton*— no viajaría con esperanza si creyera que la meta será desilusionante en comparación con los viajes. […] Se supone que el viajero pone su esperanza en el término del viaje y no solo en su continuación.

No menos terminante que con Stevenson, se muestra Chesterton con Hazlitt, tan admirado, no casualmente, por Stevenson:

> Si se hubiese visto obligado a exponer sus ideas sobre la democracia en forma de tesis como los escolásticos medievales, [Hazlitt] habría tenido que pensar con mucha más claridad. […] Confieso que no estoy seguro de si, en este caso, habría escrito tan buenos ensayos. (192)

Si Dante hubiera encorsetado su intensísimo pensamiento en la teorización pura, en lugar de brindarlo, caudaloso como es, en un poema sin igual, habríamos contado con un raquítico fruto especulativo más, como lo prueba su tenue escrito sobre la *Monarquía*, y perdido a un escritor gigantesco en el arte de dar vida a sus ideas. Y si Montaigne, a su vez, se hubiese resistido a dejar un tan bien meditado testimonio personal de sus conflictos, pasiones, preferencias, contradicciones y prejuicios para legarnos, a cambio de tamaña autenticidad, un pulcro y anémico inventario de valores y disvalores en el que la lógica rebosara de vigor y la vida se abstuviera de fecundar los conceptos, la cultura occidental habría quedado tan desvalida como Vulcano en el ejercicio de sus poderes, mientras la ciencia de la ética habría sumado una prótesis más a las muchas que ya tiene.

Es por lo menos sorprendente que un escritor de la sensibilidad de Chesterton no haya advertido todo esto al ponderar el alcance de la prosa de Stevenson y Hazlitt. A un siglo de distancia, no queda, en consecuencia, otra cosa que decir, acerca de las reservas de Chesterton ante el ensayo y sus oficiantes, que ellas no son sino la expresión del desasosiego característico de un racionalista empecinado en no ver lo que la realidad tiene de sutil, esquivo,

equívoco, insinuante e inaferrable para el entendimiento y aun para el corazón.

¿De qué habla, al fin de cuentas, Stevenson cuando asegura que «Viajar con esperanza es mejor que llegar»? Es obvio, para muchos de nosotros, que esa frase, ciertamente espléndida por lo conmovedora, no ha querido sacrificar la coherencia de su sentido en el altar de la hermosura. Es, a todas luces, la frase de un hombre que ha viajado mucho. De un veterano de incontables partidas y arribos, como bien lo prueba su biografía. De un aventurero que ha vuelto de innumerables sitios y largas travesías, emprendidas y sostenidas en su transcurso con el fervor de la expectativa franca, del deseo de llegar adonde se lo había propuesto. De un hombre que, tras haber desembarcado en cada uno de sus destinos anhelados, terminó descubriendo, a fuerza de sentirse desconsolado por la pobreza de sus hallazgos, o su valor relativo, que el mejor puerto de llegada es aquel que alzan los sueños cimentados al partir.

Solo un obcecado por la literalidad, un idólatra del silogismo o un devoto de lo inequívoco (¡y cómo cuesta reconocer a Chesterton en esta figura!) puede subestimar la experiencia radical a la que Stevenson, viajero paradigmático si los hay, remite con su hermosa reflexión.

«La idea del porvenir es más fecunda que el porvenir propiamente dicho.» ¿No habría asegurado Chesterton que Henry Bergson pertenecía a la misma legión de retóricos sin coherencia en la que inscribe a Stevenson, si hubiese leído esta consideración tan suya? Es lógico que así lo hubiese hecho pero no es nada más que lógico. Y ni qué decir tiene que habría impugnado, por igual motivo y con idéntica resolución, un poema como «Ítaca» en el que Konstantino Kavafis recomienda:

> *Ten siempre a Ítaca en la memoria.*
> *Llegar allí es tu meta.*
> *Mas no apresures el viaje.*
> *Mejor que se extienda largos años;*
> *y en tu vejez arribes a la isla*

*con cuanto hayas ganado en el camino,*
*sin esperar que Ítaca te enriquezca.*

*Ítaca te regaló un hermoso viaje.*
*Sin ella el camino no habrías emprendido.*

[…]

*Aunque pobre la encuentres, Ítaca no te engañará.*

*Rico en saber y en vida, como has vuelto,*
*comprendes ya qué significan las Ítacas.*

## IV

De modo que, para mí, no es el ensayo desertor de la coherencia, sino Chesterton quien, en el afán de disociar razón y temperamento, se impuso divorciar la reflexión en prosa de la poesía, propósito que, afortunadamente, sus mejores ensayos prueban que no logró. Dejándose cautivar por las sirenas de la claridad absoluta, lo hechizó la rígida transparencia de los escolásticos medievales. Chesterton cedió así al esquematismo y terminó por ignorar lo que sabía: que el ensayo siembra, a través de la hibridez que lo distingue, no solo el magnetismo que lo vuelve singular, sino la verdad que tan bien preserva su penumbra. La luminosidad ganada a expensas de la complejidad de lo real reniega de esa enseñanza más que probada según la cual la luz, cuando se excede, mata la claridad.

Nadie, creo, podrá acusarme, a esta altura de mis consideraciones, de querer fundar los derechos del ensayo al ejercicio de la intimidad en el desprecio por el análisis de los llamados hechos objetivos, en el menoscabo de la coherencia o en la subestimación del rigor que debe regir el quehacer interpretativo. Menos aún, en la prescindencia de la reflexión o en la abstención de la crítica. Se trata, sencillamente, de entender todas estas alternativas como un entramado de vivencias y necesidades, es decir, como preocupaciones que afectan una sensibilidad, la de

alguien que, en este caso, es el autor. El ensayista quiere, y tan solo quiere, transmitir sus impresiones que son antes las de un hombre que las de un experto o un especialista. De modo que, aspirando a ser razonable en la medida de sus fuerzas, no pretenderá, por eso, acaparar la razón ni infundir a sus propuestas los acentos marciales de una tesis ni la marmórea estampa de una doctrina. El ensayista, al fin y al cabo, es un escritor y cuanto componga será, por eso mismo, literatura. Si lo que dice contribuye, de algún modo, a ampliar, en uno u otro sentido, el conocimiento y a deparar alguna experiencia provechosa de la belleza y de la verdad, es cosa que, como siempre, decidirá el lector.

En la medida en que quieren ser ensayos de intimidad, los que convergen en este libro van en busca de corazones no compartimentados, de inteligencias no sectorizadas, carnales, únicas; de esa persona integral que es cada uno a la hora de habitar su vida, de ponderarla, de escuchar el susurro o la pena de sus sueños, la insistencia del amor y la conmovedora revelación de su ser en el tiempo.

---

188. Augusto Monterroso, *La Nación*, Suplemento «Cultura», Buenos Aires, 6 de octubre de 1997, pág. 6.

189. Adolfo Bioy Casares, *Ensayistas ingleses*, «Estudio preliminar», Buenos Aires, Jackson, 1946, pág. 30.

190. Ibídem, pág. 32.

191. Emmanuel Kant, *El poder de las facultades afectivas*, Buenos Aires, Aguilar, 1968, pág. 15.

192. Gilbert Chesterton, *Ensayos*, México, Porrúa, 1985, pág. 125.

# Prejuicios míos, principios propios

Usualmente, leer a alguien me atrae más que estar con alguien. La biblioteca de mi estudio suele depararme más satisfacciones que la mesa compartida de un café. Y ello es así incluso cuando ese alguien puede llegar a ser el autor de las páginas que leo.

En sentido estricto, mis semejantes, a quienes por lo general les deseo lo mejor, rara vez me cautivan como interlocutores. En su inmensa mayoría, despiertan en mí una cordial indiferencia, cuando no un franco desinterés, siempre que de hablar de uno mismo se trate.

Nada me cuesta admitir que me agradaría encontrarme en persona con William Shakespeare o a solas con Esquilo. Pero por curiosidad y cierta cursilería, antes que por franca necesidad de intimar con ellos. ¿Qué podría añadir Esquilo, compartiendo conmigo un té con leche, a las meditaciones de su *Prometeo encadenado*? ¿O Shakespeare, vino de por medio, a las escalofriantes reflexiones de Edmundo, el hijo bastardo de Gloucester? No logro sumarme a esa masa de adherentes, cuya existencia espontánea presupone Halliday en el libro que consagra al autor de *Hamlet* y en el que asegura que Shakespeare fue ese hombre que a todos nos gustaría tener como amigo. (193)

Bajando de estas cumbres al llano en el que vivo, debo decir que, como autor, nada me perturba más que la cercanía física de un lector que se declara fascinado por alguno de mis libros. Llegar a fascinar puede ser la legítima meta a la que tienda un cantante de boleros, pero en literatura me parece una pobrísima aspiración. Por

lo demás, tratándose de lectores, la valoración sobria y precisa me atrae indudablemente, mientras que la retórica del fervor desatado me sofoca y me avergüenza. La admiración torrencial, pertrechada de adjetivos y sonrisas, me paraliza y abruma cuando soy yo su destinatario, así como me parece que congela en una triste imagen obsecuente a quien se empeña en brindarla.

Creo innecesario aclarar que no quiero pasar por ingrato para con quienes simpatizan con mi trabajo. Solo trato de manifestar sin paliativos el malestar que me provoca la desmesura, tan frecuente en estas ocasiones en que la discreción cálida y sugestiva debiera, a mi gusto, serlo todo. Yo mismo, siendo joven, cometí los errores que reprocho y cuando los autores a los que me acercaba eran gente de valía, aplacaban de un plumazo mi retórica, cuando no se deshacían de mí rápidamente. La idolatría, en todas sus gamas, es señal de mediocridad y no puede instalarse sino a expensas de un encuentro maduro. La mejor gratitud siempre se manifiesta de espaldas a la grandilocuencia y poco menos que en conmovido silencio, que es indicio, en este caso, de necesidades que el lenguaje no puede colmar.

Tengo amigos, por supuesto, y tan escasos como queridos. Cualquiera que, como yo, de veras los tenga, sabe que, en la auténtica amistad, estos dos atributos resultan inseparables. Pero aquí yo no hablo de amistad, sino, más restringidamente, del interés y la consideración que nos despierta otro, cosa que no remite, por fuerza, a un vínculo cabalmente amistoso.

Cuando alguien me importa y me siento enriquecido por su cercanía, no pienso en prolongar ese momento excepcional mediante encuentros ulteriores y frecuentes, sino en vivirlo plenamente y guardarlo como tal en mi memoria.

Admirar una sensibilidad modelada por una buena educación; descubrir, conversando, el vigor de una inteligencia insólita aliada a un temperamento apacible y franco; reconocer, en las palabras que se nos dirigen, la victoria nítida de la humildad sobre la ostentación; verificar hasta qué punto se aúnan, en la voz que oímos, la solidez del conocimiento esmerado y el invalorable

sentido común. Todas estas son experiencias tan inusuales como inolvidables y alientan en mí, paradójicamente, un fuerte apego a la soledad, cuyas imposiciones me resultan más llevaderas que las que puedan provenir del desencanto en el que suele encallar la sociabilidad desmedida o la presunción de una afinidad posible con la gran mayoría de los hombres en órdenes que son complejos más que privados o, en todo caso, tan complejos como privados.

La auténtica intimidad no consiste, para mí, en contar a alguien lo que a nadie más diríamos, sino en compartir con alguien, en un cierto registro conceptual y en un marco de abierta empatía, lo que fuera de él pierde relieve, aun cuando el asunto tocado siga siendo el mismo.

En un mundo que ha multiplicado y aprimorado los medios de comunicación, ya se sabe que el contacto ajustado y el real entendimiento escasean hoy tanto como siempre. El apego a lo público y la pasión por lo multitudinario apenas si disimulan el espantoso vacío espiritual que, al parecer, se ha adueñado de la especie. El desempleo de la inteligencia ha cundido en relación directa con la diseminación prodigiosa de la mercancía audiovisual. Así, el hombre que ahora mejor puede hacerse ver y oír es el mismo que, infaltablemente, tuvo, en todo tiempo, poco y nada que comunicar. El refinamiento de los recursos disponibles contrasta con lo rudimentario de los fines perseguidos, y detrás de un despliegue tecnológico sin parangón en la historia, poco cuesta descubrir, con más frecuencia de la que se quisiera, los rasgos toscos de un alma elemental y primitiva, como tan bien lo advirtió en su obra célebre Ortega y Gasset. (194) Si bien se observa la cintura de ese hombre del que hablo, de ella podrá verse colgar en estos días y con toda naturalidad un teléfono celular, como cabe suponer que hace diez mil años colgaba un hacha de piedra.

La auténtica cercanía es, por eso, una ofrenda preciosa del dios de lo Infrecuente o del riguroso Acaso, y en ella se encuentra tan descalificada la charlatanería como habilitado el sitio para la reflexión fraternal y los silencios bien compartidos.

A mediados de los 80, oí a Levinas exponer en Madrid. Habló

ante dos centenares de personas como si lo hubiese hecho ante una sola de su predilección. Tal y tanta era su aptitud para relacionarse con intimidad que ninguna de sus ideas, siempre fuertes y novedosas, se imponía de por sí, abstractamente. Era imposible, en mi caso, disociar su emisión y su recepción de la voz que las modulaba; desarraigarlas del fulgor de aquellos ojos; del vaivén en que hacía ondular cada frase; de aquel cuerpo, en suma, cuyos movimientos parecían facultados por cada concepto que ganaba vida en sus labios.

No faltará quien, leyéndome, quiera recordarme lo que nunca olvidé y es que Levinas, al fin y al cabo, demostraba al exponer que era un gran actor, en aquel sentido imprescindible en que debe serlo un buen disertante. Comprobarlo fue un privilegio, así como resulta un alivio no haberlo escuchado a Heidegger, si es cierto lo que dicen incluso quienes lo admiraron, y es que, enseñando, resultaba marcial y hasta operístico.

Es injusto pretender que, para prosperar, el encanto deba desprenderse de todo artificio y rehusar drásticamente cualquier premeditación. Donde importa aproximarse, no se trata de querer seducir sino de saber hacerlo. Lo que cuenta, en otras palabras, es que la representación preste servicio a la autenticidad y no que la autenticidad se subordine a la representación. Actuar, obrar premeditadamente, no solo no me parece reprochable sino que muchas veces llega a ser imprescindible. Sin formalización reina el caos y el primer ejemplo es bíblico. (195) Aun para comer y dormir nos aprontamos y hasta el amor impone ritos precisos a sus buenos oficiantes. El acierto, en este sentido, está del lado de la eficacia, sin la cual la espontaneidad languidece en una convulsión en la que la intensidad pasa por elocuencia.

Todo esto viene a cuento de esas presencias que iluminan las nuestras. Que las motivan, que las avivan y las realzan con su cautivante aptitud para el acercamiento. La cordialidad que imprimen a todo lo que producen deja en nosotros una huella perdurable. No es su grandeza la que nos deslumbra, es su prodigiosa facultad para vencer la lejanía lo que nos conmociona.

Nada hay más inusual y venturoso que una presencia real. Su transparencia estimula la nuestra. Al advertirla, nos advertimos. Oyéndola nos oímos. Es alegría lo que infunden esos seres capaces de estar cumplidamente donde se encuentran y de encontrarse sin retaceos donde nosotros estamos. Solo a la luz de esa alegría se entiende que por ellos sintamos admiración. Porque se admira de veras y únicamente cuando se siente gratitud por quien despierta admiración. La admiración sin gratitud no es más que veneración; se agota en el deslumbramiento, en esa supremacía de la distancia que la fascinación impone sobre la proximidad posibilitada por el verdadero encuentro. ¿Dónde sino allí, en la cercanía, la palabra «semejante» cobra todo su valor?

Rara vez me interesa el relieve objetivo de un asunto como para compartirlo sin desgano con quien yo no tenga o no alcance a tener afinidad. Solo la simpatía, al menos para mí, brinda sustento al tema tratado en una conversación en la que sobre todo importen, como personas, quienes la llevan a cabo. En ese marco, un tema vale lo que vale quien lo aborda. Quiero decir que poco me afecta el argumento de que se habla si no se habla con quien se debe y del modo que cabe hacerlo.

Confieso sin pudor que me aburrí oyéndolo a Borges exponer públicamente sus impresiones sobre Platón, y a los dos, sin embargo, los leo con pareja emoción desde hace más de cuarenta años. Me entretuve, en cambio, como no esperaba hacerlo, oyendo opinar a mi mecánico Vázquez sobre problemas de tracción delantera en un Renault del año 97, asunto que, como podrá adivinarse, jamás representó nada para mí. Es que don Ezequiel, que habla de engranajes como si estuvieran animados por un propósito, es por sobre todo un artesano como puede serlo un alfarero en la Puna de Atacama, y sabe ser elocuente y magistral en todo lo que nombra, mientras que el genial Jorge Luis Borges, náufrago incesante en el océano de la vacilación y la timidez, nunca logró imprimir transparencia oral a la intensidad de sus amores, y menos que nunca, cuando dictaba clase.

De modo que es posible conmoverse con quien no se lo espera y

ver poesía donde se hubiera jurado que no la hay. Los antiguos griegos, que a su manera pensaron por todos nosotros, aseguraban que los dioses bien podrían encontrarse no solo en el Olimpo sino también junto al fogón, y ya sabemos que el príncipe verdadero, en la novela famosa, resultó ser el mendigo. (196)

Si en un encuentro encalla el corazón, zozobra, para mí, la nave entera del encuentro. Sobre todo, en esto de departir con los demás, de hablar y de acercarse de veras, más allá de las obligaciones que a todos nos impone el buen trato recíproco y de las que, por otra parte, no debiéramos desprendernos nunca por completo, ni siquiera cuando lo exige la urgencia del diálogo íntimo. Y lo digo para terminar porque nadie ignora que, después de todo, esa cortesía y su consideración contribuyen a impedir que los desencuentros, agravados con frecuencia por la intolerancia, hagan de nosotros, como Plauto lo temía, bestias hostiles. (197)

---

193. Frank Ernest Halliday, *Shakespeare*, Barcelona, Salvat, 1984, pág. 148.

194. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Cap. X, «Primitivismo e historia», Revista de Occidente, Madrid, 1962, págs. 149 a 161.

195. Génesis, 1, 1-5.

196. Mark Twain, *Príncipe y mendigo*, Madrid, Cátedra, 1987.

197. Plauto, «La comedia de los asnos» (*Asinaria*), Acto II, escena cuarta, *Comedias*, Tomo I, Madrid, Cátedra, 1994, pág. 201. «Cuando no se lo conoce, el hombre es un lobo, no un hombre, para el hombre.» El dicho «*Homo hominis lupus*», atribuido usualmente a Hobbes, proviene en realidad del comediante romano quien, a su vez, parece haberlo recogido de la tradición oral griega.

# Lecturas y lectores

La contienda, si bien estruendosa, no revistió profundidad. De un lado se alinearon los perseverantes defensores del libro impreso. Del otro, pregonando su extinción necesaria, los entusiastas de la tecnología de punta. Los primeros, temerosos frente a las imposiciones del progreso, exaltaron las virtudes de ese objeto venerable que circula por el mundo desde hace quinientos años. Los segundos, enfervorizados por los prodigios de la electrónica, contraargumentaron diciendo que no debía confundirse el recipiente con su contenido. Este, aseguraron, nada esencial podía perder en su nuevo formato; por lo demás, añadieron, con él se simplificaba el acceso a la información y su inscripción espacial.

Contemplando con más resignación que curiosidad el escenario de la contienda, los estandartes conceptuales desplegados en una y otra orilla, y las raíces de esta colisión retórica, se diría que la disputa evidenció más arrebato que hondura y que nada sobresaliente la distingue de otros antagonismos memorables y reiterados: los que protagonizaron conservadores y reformistas a propósito del ferrocarril o las vanguardias y retaguardias de todas las latitudes y de todos los registros ideológicos, a propósito de tantas y tantas cosas que no vale la pena enumerar.

La historia suele cambiar con más frecuencia de protagonistas que de argumento. No puede, por lo tanto, sorprender que en la pugna entre los idólatras del libro impreso y los devotos de la computación se haya dejado de lado lo esencial para privilegiar lo superfluo.

Si algo compromete el porvenir del libro no es, por cierto, el destino que pueda llegar a correr el envase de las ideas sino el propósito que gobierne su lectura. Quiero decir que, para preocuparse por este último asunto, no es necesario presentir que los hombres, algún día, podrían renunciar a leer. Basta, para ello, con reconocer dónde arraigan sus predilecciones bibliográficas actuales. Los años venideros, me parece, difícilmente podrán depararnos un panorama más desalentador. No hemos perdido, como a veces se afirma, el amor a la poesía o la afición al pensamiento. Un mínimo de realismo alcanza para saber que estas inclinaciones nunca proliferaron tanto como para inquietar o sorprender a las minorías voluntarias o involuntarias. Confundir las predilecciones de unos pocos, por muchos que sean, con las preferencias de las mayorías es tan descabellado como presumir que puede escasear lo que nunca abundó. Así y todo, es justo y urgente preguntarse si, leyendo lo que más se lee, puede esperarse que los libros contribuyan a que los hombres se transformen en lo que debieran ser para que la vida social gane en calidad la orientación que los tiempos aconsejan. En un mundo donde la crueldad se ejerce sin tapujos y en nombre de toda clase de dioses, empeñarse en saber si el libro ha de sobrevivir como objeto impreso o si, como tal, el porvenir lo condena a muerte, es tan poco interesante como inconsistente el entusiasmo de quienes aseguran que se leerá más y mejor en una pantalla que en una página de papel.

Leemos, nadie lo ignora, por muy variadas razones. Para aprender lo que desconocemos, para actualizar lo que ya sabemos, para distraernos de cuanto nos agobia, para buscarnos donde no estamos. Leemos para ganar convicciones o terminar de perderlas, para infundir a nuestras vidas un peso y una transparencia que suelen ser, desgraciadamente, los huéspedes fugaces de nuestras ilusiones.

No voy a referirme aquí a las lecturas profesionales sino a aquellas que nos resultan íntimamente necesarias o personalmente significativas. A esas y solo a esas que deleitan y conmueven porque imprimen a nuestros días espesor emotivo, alguna densidad

filosófica, cierta luminosidad inesperada.

Hay libros, en el recuerdo, que resultan inseparables de ciertos momentos muy nuestros. Épocas, lugares, experiencias que encuentran, en ciertas páginas leídas, su símbolo eminente, su perfecta condensación. Son las que contribuyeron a hacer de nosotros lo que somos. Picasso aseguraba que hay paisajes que han llegado a imponerse gracias a Cézanne. De igual modo, hay versos que perduran en nosotros acaso porque nosotros perduramos en ellos; ideas cuyo latido no cesa porque, al ser leídas, nos abrieron a un mundo de percepciones fundamentales; imágenes brotadas de alguna novela que nos enseñaron a reconocer nuestras predilecciones, a discernir qué queríamos y cómo. Hay libros que nos acompañan desde las horas centrales de nuestra juventud y su vigencia invicta en nuestros corazones nos va viendo envejecer sin que su frescura y su poder hayan mermado.

No quiero caer en la previsible tentación de dar ejemplos de cuanto digo. Cada cual, si es lector, tiene los suyos. ¿Pero cómo no evocar aquí al menos algunos de los grandes lectores de la historia de la literatura?

Erasmo contrastó el estruendo de las calles de su tiempo con el silencio bienhechor de su estudio y llamó a sus libros custodios de su mejor intimidad.

Montaigne no se cansó de hablar de sus autores predilectos; los citó siempre profusamente y a sus obras las llamó amorosamente «mis compañeras».

Sartre, que no podía concebirse en el espacio si no era rodeado de libros, aseguraba que así como entre ellos había comenzado su vida, entre ellos también habría de terminarla.

Los libros que amamos no son objetos sino presencias; presencias que con el tiempo llegan a ser reliquias, brújula, consuelo. La gratitud hacia un autor por lo que nos ha dado escribiendo, puede llevarnos a peregrinar hasta su tumba si ya ha muerto o hasta su puerta, si es nuestro coetáneo. Más allá de la ramplonería que connota todo pedido de autógrafo, buscamos, en esa firma anhelada, la posibilidad de adivinar luego, admirándola,

el secreto fundamento de la alquimia que esa letra es capaz de realizar con las palabras.

Borges, en uno de sus frecuentes juegos conceptuales, estimó que leer es más «civil» que escribir y declaró, creo yo que con franqueza, que sus lecturas lo justificaban mejor que sus creaciones.

Sabato a su vez honró, desde sus páginas iniciales, a los escritores que hasta hoy admira, acaso porque, frecuentándolos, supo que ellos alentaban el florecimiento de su vocación.

Leyendo a Esquilo o a Shakespeare, todos hemos comprobado que los conflictos y pasiones que solemos llamar «nuestros» precedieron en muchos siglos a la conciencia que tuvimos de ellos. Se diría que ya antes de nacer los habíamos vivido en las figuras de quienes protagonizaron nuestros júbilos centrales y nuestros principales desvelos. Es así como la contemporaneidad de Esquilo o de Shakespeare salta a la vista, tanto como nuestra insondable antigüedad.

Platón, posiblemente, no nos ofrece ya las respuestas que incansablemente buscamos. ¿Pero quién formuló como él —con semejante hondura y belleza— las preguntas a las que no podemos renunciar sin dejarnos de lado?

Cabe reconocer, por eso, que hay libros que nos han dado tanta vida como nuestros propios padres; y que hay autores de siglos distantes que revisten para nosotros tanta o más actualidad que nuestros vecinos.

Toda auténtica biblioteca personal es una confesión. No remite primeramente al valor de lo que contiene sino a los valores de quien la formó. Los coleccionistas de libros podrán jactarse de la importancia objetiva de sus bienes, como lo hacen los museos que custodian incunables, manuscritos o primeras ediciones que la celebridad consagró. El lector cabal, en cambio, reivindicará el tesoro subjetivo que guardan sus anaqueles. Al referirse a la importancia de sus libros siempre estará remitiendo a sí mismo. Es que su propia trayectoria resulta indiscernible sin esas páginas predilectas, su propio nombre indisociable del nombre de aquel que las escribió.

El tiempo de lectura, por lo demás, es *tempo* de revelación. Steiner no dudó en caracterizar el efecto de la lectura como éxtasis, hora de comunión incomparable entre nuestro espíritu y el del autor leído. De hecho, el encuentro con la palabra de un escritor que nos convoca, equivale a una experiencia de iluminación; es un vértigo similar al de un goce extenuante, un riesgo siempre lindante con el de la despersonalización tanto como un ingreso a las formas más altas y más sólidas de la identidad.

Proust nos recuerda que, «en la lectura, la amistad a menudo nos devuelve su primitiva pureza». Es que el libro capaz de encantarnos nos convierte en oyentes muy bien dispuestos. De algún modo, leer equivale a posponerse con alegría, a ceder todo protagonismo a favor de la palabra y la presencia de quien nos habla. Cuando ello ocurre, el tiempo deja de ser lo que pasa para convertirse en lo que nos pasa. El libro indispensable disuelve las fronteras entre el mundo objetivo y el subjetivo; y así como el autor se incorpora a nosotros por obra de su elocuencia, nosotros fijamos nuestro mejor domicilio en el universo que él ha sabido fundar. Él nos encarna y nosotros a él.

Sí, quien de veras ha leído se ha transfigurado. No es un ser que simplemente frecuentó a Kafka, a Levinas o a Montale sino alguien en quien Kafka, Levinas o Montale han obrado. Hay, por eso, un antes y un después de cada lectura cabal. El tiempo que sigue a ese encuentro decisivo acusa la huella de su eminencia en el alma del lector.

El libro así leído no perdura únicamente en la memoria; perdura sobre todo en nuestra conducta. La potencia de su efecto puede advertirse en nuestra percepción y en la orientación de nuestros pasos. Nadie ilustra de modo más grato esta convicción que el Ingenioso Hidalgo. Hay que decir, no obstante, que si leer connota siempre un riesgo —el riesgo de una conmoción radical y acaso irreversible—, ese riesgo rara vez llega a ser el de la locura. El riesgo sustantivo que corre quien en serio lee no es el delirio sino la lucidez. Bien lo saben los que, en todos los tiempos, promueven la censura o la quema franca de libros.

Vale la pena, por último, tener en cuenta que, si escribir un libro es, de algún modo, constituirse, ganar para sí mismo un grado de concreción del que se carecía, leer con emoción y avidez a otro, leer con pasión, es ingresar al escenario privilegiado de la mejor convivencia, a la incandescencia del diálogo. Es que leemos para trascendernos, para ser otra cosa que aquello que ya somos, para ser dos, para descubrirnos hermanados, comprendidos, legitimados.

La consistencia que una buena lectura nos brinda proviene de esas palabras que tal vez no nos estaban expresamente dirigidas pero sin las cuales, después de haberlas descubierto y habitado, ya no podemos concebirnos. Al encontrarlas, nos encontramos. Al pronunciarlas, nos pronunciamos. Al recordarlas sin desmayo y sin esfuerzo, manifestamos, sobre todo, la profunda gratitud de los que se saben reconocidos. No solo somos, entonces, los que leyendo dan vida a los libros. Somos también los que cobran vida leyendo. Íntima, profundamente, cada uno sabe que es todo lo rico o todo lo pobre que son y han sido cada una de sus lecturas.

# Únicos somos todos

No debiéramos fundar en las presuntas virtudes de un tiempo venidero la esperanza de que las cosas que hoy nos afligen mañana ya no lo hagan, sino en la evidencia, brindada por el pasado, de que las cosas, sean ellas favorables o no, siempre han cambiado. Es el pasado —y no el futuro— lo que da mejor apoyo a una razonable expectativa de transformación.

El combate entre el dolor y el tiempo es siempre una lucha a muerte. Si el dolor no acaba con quien lo padece, será el tiempo quien desbarate al dolor privando de realidad a eso que hasta ayer parecía imperecedero. ¿Quién no conoce la congoja de ver reducidas a cenizas pasiones que en él parecían nacidas para perdurar? Es su propia desmesura lo que condena a toda intensidad, si es que ella no hace estallar primero el corazón de quien la soporta. Anota Girri en su «Playa sola» que «el anónimo amador/ decía que el amor bueno es siempre moderado/ y dura toda la vida». En gran medida así es, pero creo que malentiende estos versos quien aconseje eludir la pasión porque sus revelaciones solo son pasajeras. No fue sino este el razonamiento de Descartes al redactar las páginas de su *Tratado póstumo*. No obstante, se equivocaba. No conviene ponderar el relieve de una pasión en términos cronológicos. La revelación más deslumbrante puede caber en lo efímero. Rimbaud se alejó de la poesía tras agotar su vínculo con ella a una edad en que otros hombres apenas empiezan a buscarla. Un amor que haya sabido desvelarnos no deja de ser verdadero por el hecho de que ya no nos consuma. Homologar lo

cierto a lo perdurable obligaría a santificar a las piedras. Platón es injusto en el Teeteto al asegurar que el mal equivale a lo perecedero y el bien a cuanto no sufre desgaste. Y no es sino por ser platónicos que hoy nos apartamos de Marx como de la peste, es decir con la misma intransigencia con que hasta ayer lo celebramos. Como si el hecho de que ya no pueda entregarnos una verdad inamovible y central afectara en algo los preciosos logros parciales que pueblan su obra, para no hablar de su prosa que, sin disputa, está entre las mejores del siglo XIX.

Más que ningún otro me atrae el lector de páginas que no gozan de consenso, ya sea porque lo han perdido, ya porque nunca lo alcanzaron. Suele haber en ese lector una independencia de criterio casi tan notable como la que evidencian quienes son capaces de releer un libro. Lo excepcional nunca nos pone ante la cornisa de lo redundante por más que lo frecuentemos y quien se asoma por segunda o tercera vez a lo grande que ya ha degustado, sabe que lo aguarda siempre una emoción renovada.

Suele causarme risa (y a veces indignación) la pretendida inocencia de quienes no se explican cómo no leímos aún a fulano o no vimos todavía tal o cual película de la que ya habla toda la ciudad. ¿Dónde cree esa gente que está uno cuando uno no está donde ella se encuentra? «There are many rooms in my father's house», sentenció Elliot evocando palabras de Jesús, y lo mismo debiéramos decir nosotros en tales circunstancias. Lo que importa aprender nunca es mucho; muchos son, en cambio, los modos en que se enuncia eso poco que importa y cada época tiene el suyo, y el suyo, a la larga, cada civilización. Los años adoctrinan al respecto con una pedagogía infalible. Seguir presumiendo que Cristo vale objetivamente más que Buda, o Isaac más que Ismael, es soslayar lo que importa para camuflar lo que es falso y confundir el derecho a tener valores propios con el deber de exterminar los ajenos. Al igual que a las naciones, lo que amenaza esencialmente a un hombre es la incomprensión de su experiencia. Quien sabe meditar cuanto le sucede no demora en advertir que rara vez hay originalidad en lo que vive y menos aún en cómo lo entiende. La discreción personal

—ese rasgo de lucidez superior— no tiene otra fuente que la conciencia de este límite impuesto a casi todos pero solo discernido por muy pocos. La necesidad de creer que somos excepción es un indicio de vulgaridad colosal. Si es cierto que somos únicos, no menos lo es el hecho de que únicos somos todos. No hay alegrías ni penas exclusivas; hay, sí, afortunados y menesterosos, agraciados y desgraciados. Pero tampoco en este orden faltan los que se consideran elegidos, es decir que el empeño de la estupidez por extender sus dominios no conoce desmayo. Sé de una mujer desmesuradamente rica que no hace más que hablar de los males que la afligen y que, según estima, nadie sino ella padece. Y sé también de un hombre, presuntamente maduro, que prefiere no contar lo bien que le va porque entiende que las razones de su alegría son tan excepcionales que, divulgadas, solo pueden engendrar envidia. La presunción, como se ve, no es menos dilatada que el cosmos. Acaso por eso goza de tanta aceptación la idea de que la catástrofe de Babel se produjo para que los hombres no alcanzaran el cielo y dejaran de creerse similares a Dios en poderío. Prefiero, sin descartarla, otra hipótesis menos difundida o con prensa más reticente. Es la que sugiere que Dios desbarató la torre para que los hombres, oyéndose hablar en distintas lenguas, se supieran diferentes y llegaran a advertir, en cuerpo y alma, que solo podemos parecernos si no somos iguales. Si lo fuéramos, si solo imperara una lengua y un único modo de ser, todo daría lo mismo. Y el reino de lo mismo, que es el de la indiferenciación, es también el de la indiferencia. No está demás recordarlo en un tiempo como el nuestro, tan poco propenso a los matices. Quien de veras conozca la naturaleza humana sabrá que un hombre solo equivale a otro en el terreno de los derechos y las obligaciones. La identidad de cada uno no desagua, al fin de cuentas, sino en el misterio. Y el núcleo de ese misterio es el de sentir que somos uno por única vez, sin que ello implique que sepamos decir quién somos o qué o por qué. Nuestra singularidad cautiva y atormenta a nuestra imaginación porque pudiendo reconocerla en la emoción no podemos atraparla en el entendimiento. De algún modo siempre se desemboca en

Pascal y el desenlace de esta conjetura no podía ser excepción: suya es la convicción memorable de que en el hombre se acoplan, por obra del enigma, la inconsistencia del junco y el don sublime de la reflexión.

# La debida voz

Por mucho que abunden los aficionados a la lectura y el lector serio no sea excepción, no hay nada más desusado que dar con alguien que sepa leer.

Con esto de saber leer no me refiero a la aptitud exegética o a la facultad crítica. No es ese, más allá de su obvia trascendencia, el sentido que quisiera darle yo, en este ensayo, al hecho de leer con propiedad. Me importa aquí remitir al arte vocal de la lectura, es decir a la interpretación que la voz realiza de una página o de muchas, concebidas, ahora, como el pentagrama que el lector debe ejecutar.

Que deba ejecutarse una página para poder comprenderla a fondo es, justamente, lo primero que los hábitos de la época parecieran desmentir. No solo son infrecuentes las buenas voces en el arte de leer sino que, además, rara vez se las busca aunque casi siempre se las valore cuando se las encuentra.

No sabría ni querría resumir las peripecias por las que atravesó en la historia el arte de la lectura. Pero a quien desee conocerlas nada mejor puede proponérsele que la inigualable monografía que sobre este asunto elaboraron Guglielmo Cavallo y Roger Chartier. Allí se verá que el suyo fue un camino sinuoso y controvertido que hoy parece haber desembocado en el páramo de un repliegue difícilmente reversible.

El empleo de la voz ha dejado de ser, hace ya mucho, un imperativo de la lectura y ello vale incluso para la buena lectura. De tanto en tanto es posible toparse en los subtes o en las plazas

con alguien cuyos labios aún modulan en un susurro la inconfundible melodía de la lectura que los ojos llevan a cabo. Pero no mucho más. Se diría que el silencio, sin duda propicio para que la lectura se cumpla, desborda las fronteras del contexto en que se lee y extiende sus dominios también sobre la voz de aquel que lee. El citado Roger Chartier recuerda que «desde la antigüedad, en la Edad Media y casi hasta el siglo XIX, la práctica de la lectura en voz alta, compartida, era algo absolutamente fundamental. A partir del siglo XIX hemos visto el empobrecimiento de las circunstancias en las cuales se lee en voz alta, confinadas ahora al medio escolar, a las relaciones entre adultos y niños, al ámbito universitario, a la Iglesia». (198)

A diferencia de lo que sucede con las partituras musicales, a casi nadie se le ocurre ya que un libro, para ser comprendido y disfrutado, deba ser, al unísono, oído. Y sin embargo y sin más dilaciones, yo casi quisiera sentenciar que hasta que un texto no encuentra sustento en su debida voz, retacea, al menos en mi sentir, algunas de sus revelaciones fundamentales.

Se me dirá con razón que hay textos a los que nada aporta la lectura vocal. Un tratado de derecho o un compendio de biología difícilmente brinden más de sí mismos a quien los lea con la voz que a quien lo haga únicamente con los ojos. Es que en ellos, claro está, no aflora la dimensión temperamental por más que se la convoque; no hay allí, quiero decir, una temperatura emocional cuyo registro tonal pueda valorizar el significado de una imagen o la propuesta de una idea. Lo mismo cabría decir, quizá, de los periódicos y de tantas revistas. Pero ya no, por supuesto, de muchas novelas, de incontables poemas, obras teatrales o cuentos, para no hablar de ciertas páginas de ideas, como las de Unamuno, Paz, Sarmiento, Ortega, Larra, Camus, Susan Sontag y Levinas o Cioran, en las que la textura oral del estilo es tan marcada que ellas parecen implorar por una voz con cada una de sus palabras. Es que, en la literatura, pronunciar con acierto es haber entendido de modo eminente, y haber entendido, en el orden superlativo de la elocución, no es otra cosa que haber dado a lo leído toda su vida

posible, por más que en su *Ión*, el padre de la filosofía pretenda lo contrario.

Creo yo que el *homo videns*, devoto de la pantalla en cualquiera de sus formatos, empieza a devorar al *homo loquens* mucho antes de que la televisión inicie su laboriosa siembra de imbecilidad. Donde la lectura le dice adiós a la voz como a un obstáculo, presumiendo que con ello gana autonomía y fortalece su derecho a la intimidad, allí, con ese gesto y en esa hora, la aventura de leer se priva, a mi juicio, de una de sus fuentes esenciales de comprensión y placer. Juraría que el deseo preeminente del escritor es el de ser oído al ser leído. ¿Qué más quiere él que consumar su presencia en la vida de otro ser, adueñándose de esa vertiente privilegiada de su alma que es la voz, revelándose en ella y permitiéndole también a esa voz que se revele?

A la interpretación vocal acabada solo se arriba sabiendo oír en lo escrito tanto lo que aspira a ser dicho como lo que no busca sino ser insinuado como silencio, como pausa, como estela de la voz. ¿Qué escritor no sueña con que sus obras alcancen un formato vocal? Ser bien dicho es ser leído en un grado superlativo de aprehensión emocional y del modo más propicio al despliegue de los atributos totales del texto.

Si fuera posible hacerlo, diría sin vacilar que me gano en parte la vida enseñando a escribir. Pero, en verdad, esa enseñanza es ilusoria puesto que no hay preceptivas en las que apoyarse ni método acabado que conduzca adonde se quiere llegar. Lo que sí hay son encuentros personales cuya química es tan evidente como intransferible y en los que se pone en juego una experiencia mucho más que un método, una disposición mucho más que un saber, una transmisión mucho más que una enseñanza. En tales encuentros es posible contribuir a que en lo escrito pueda leerse o reconocerse aquello que requiere enmienda, matiz o un énfasis determinado, de manera que la férrea lógica que gobierna la práctica reiterada de un error quede al descubierto y pueda ser desbaratada. Por supuesto, los criterios que hacen posible esta operación no son dóciles a ningún dogma ni conforman un repertorio de pautas objetivas. Se

trata, más bien, de una experiencia siempre única, que atañe a cada caso. Pero en ella la presencia o la ausencia de imaginación comunicativa, en aquel que busca ayuda, resultará siempre evidente para quien esté dispuesto a brindarla. Donde hay condiciones naturales bastará con recorrer las páginas en las que ellas se insinúan o se manifiestan, subrayando los desaciertos que vulneran la composición o desvirtúan su estructura. De tal modo se pondrá al descubierto lo que se hace y no sirve, despejando el terreno para que se expanda y afiance la gracia que, como un don incólume a la inexperiencia, debe manifestarse en quien aspira a ser un artista del lenguaje aun cuando los tropiezos contaminen lo que escribe.

Un recurso en nada secundario del que me gusta valerme para evaluar hasta dónde podrá llegar quien se inicie en este oficio, consiste en proponerle que me lea sus trabajos. Según cómo lo haga puedo, con frecuencia, darme cuenta de cuáles son los recursos potenciales o reales con que cuenta para encauzar su aptitud. A veces, al dejarse oír, la voz de quien empieza a escribir dice claramente lo que en el texto está larvado todavía. Ella entrega poco menos que un diagnóstico del sentido del tempo, de los matices comprensivos del significado, del valor lírico o dramático que las palabras, al ser pronunciadas, revelan acerca de lo que se propone, puede o no puede la prosa o el verso del aspirante a escritor. Y no es que yo confunda el talento para escribir con la aptitud para la lectura. Sé muy bien que el autor no es ni tiene por qué ser el intérprete. Pero el que ha de corregir es el intérprete que hay en todo escritor; es él quien le dirá al autor qué sí y qué no, dónde se desvanecen la verosimilitud y la eficacia y dónde, en cambio, se consolidan, y cómo y con qué.

Si la voz realiza debidamente su trabajo, quien la escuche ingresará por su intermedio en ese ámbito de credibilidad inigualada que es la emoción de oír la palabra. Allí, en ese territorio sin asperezas ni altibajos que es el de la concentración lograda, su vivencia lindará con el hechizo; con esa embriaguez del entendimiento a la que no sé cómo designar si no la llamo ensoñación. Por supuesto que esta atmósfera de encantamiento no

puede desplegarse si la lectura no arraiga en la página adecuada. Sin ella nada es posible, pero solo con ella, muchas veces no basta para que el lector sin veteranía alcance la cima expresiva que esa página es capaz de brindar.

Me encanta leer poesía públicamente y, sobre todo, hacerlo ante quienes no están habituados a frecuentarla. Es que si llego adonde quiero, si sobreviene en quienes me escuchan la transfiguración a la que aspiro, llevo a cabo un delicioso desquite sobre esa arraigada convicción que asegura que la poesía ya no tiene qué decir. Pruebo, en suma, que el desinterés por ella proviene sobre todo de la incomprensión de quien no sabe frecuentarla antes que de la presunta pobreza de su oferta.

Particularmente con la poesía es posible demostrar hasta qué punto el enunciado oral es un componente inalienable del acto de la lectura. El poema exige la voz, la reclama como el pulmón reclama el aire que respira. La poesía empieza a languidecer en el interés colectivo cuando merma la comprensión de esa exigencia y se pretende que el poema entregue lo suyo ajustándose a una modalidad de lectura que fatalmente lo asfixia en la estrechez de una mirada que ya no lo comprende. De una mirada que lo maltrata al presumir que lo que la prosa tolera con desgano, ha de tolerarlo servilmente la poesía. El ojo no hace, no puede hacer por el poema más que reconocer lo que este exige para constituirse en materia de lectura. La voz, en cambio, si es la apropiada, le da al poema todo lo que él necesita para florecer.

---

198. Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998, pág. 271.

# Retrato de la alegría

## I

Nos fue dada la alegría, no la felicidad. La alegría que nos sorprende y es nuestro huésped momentáneo, así como nosotros no somos sino sus anfitriones y habitantes esporádicos.

Por su misma índole, la alegría no echa raíces. No hay corazón que pueda jactarse de haberla retenido. Su realidad es tan indiscutible como fugaz. «La alegría,/ con su mano sobre los labios,/ diciendo siempre adiós.» (199)

La felicidad —y no la tristeza— es el estricto reverso de la alegría. Al menos por su desaforada pasión por lo perpetuo. La felicidad responde, como ideal, a un anhelo de posesión conclusiva. Quien aspira a su conquista se lanza, obstinadamente, contra el movimiento. Su meta es la quietud, ese punto donde se estima que el éxtasis y la inmovilidad se acoplan. Al vigor de la embestida con que ese afán de felicidad se desata, lo promueve el resentimiento contra lo que siendo satisfactorio resulta pasajero. La felicidad —y creo que la presunción no es infundada— es el horizonte anhelado por los enemigos de toda finitud. Un fruto de la disconformidad extrema con el tiempo, o mejor aún, con el hecho de que no seamos sino tiempo. Como, finalmente, la felicidad resulta inasequible, nos sobornamos a nosotros mismos, empeñándonos en identificarla con el bienestar. «Las sociedades democráticas modernas —referirá Pascal Bruckner— han alentado el gusto por el bienestar hasta confundirlo con la felicidad.» (200)

Se aspira a la felicidad —y ya no a la alegría— cuando se pretende extirpar de la dicha su carácter momentáneo. Quererse feliz equivale, por eso, a haber optado por la deshumanización.

> ¿Por qué soy un fracasado? —*se interroga Émile Cioran*—. Porque he aspirado a la felicidad, a un gozo sobrehumano, y porque, al no poder alcanzarlo, me he fundido en lo contrario, en una tristeza subhumana, animal, peor incluso, en una tristeza de insecto. He deseado el gozo que se saborea junto a los dioses, y solo he obtenido esta postración de termita. (201)

Así es: la felicidad quebranta la misma vida que pretende fecundar.

> Contrariamente a lo que se nos ha dicho con frecuencia, el enemigo más grande de la felicidad no es simplemente la desdicha, o los tabúes, o las prohibiciones, sino la misma felicidad. Una vez que ella se realiza, se va diluyendo en la vida cotidiana, se disuelve y vuelve insulsa. Hay una relación, me parece, entre la felicidad y el tedio. (202)

Claro que sí, como la hay entre el éxtasis y la muerte, la perfección final y el final inevitable de toda perfección. Hesíodo llamó a Némesis «flagelo de los mortales» (203) y le temió con fundamento, según Pierre Grimal, pues era «el demonio de la contradicción que los dioses gustaban de oponer a los deseos de los mortales. Si alguien confiaba en la felicidad y creía que la había alcanzado, Némesis intervenía y lo golpeaba con alguna desgracia». (204) No se equivocaban, por lo demás, los griegos de antaño al concebir la plenitud como puro ensimismamiento y ciega autosuficiencia, como negación sustancial de toda alteridad. Aristóteles, cuya idea de Dios nos deja atónitos, desarrolla hasta las últimas consecuencias las imposiciones lógicas de esta concepción. Y Borges, en «El inmortal», (205) extrae de ella interesantes efectos narrativos.

Añádase que, al quedar inscripta en el repertorio de las metas y propósitos, la felicidad se constituye, de modo necesario, en

objetivo de la voluntad. La alegría, en cambio, es ofrenda de otra índole. Su estatuto, al menos en primera instancia, es el de la revelación. Nada se logra yendo tras ella; nos descoloca, nos asalta, irrumpe donde nunca se la espera.

El bienestar alimenta la ilusión de que, con él, no solo palpamos lo agradable, sino además lo duradero; embriagados por su perfume, presumimos que la incertidumbre se ha extenuado y que hemos puesto término a la errancia en pos de lo mejor. El bienestar aspira a persuadirnos de que nuestra solidez no se origina sino en las cosas que, adquiridas y afianzadas, perduran a nuestro alcance. Pruebas mansas y hasta serviles de la suficiencia y la necesidad de acaparar, nos parece que bastará con pasear la mano sobre su lomo para conocer el espesor de nuestra propia consistencia.

Ahondando el rumbo seguido por Pascal Bruckner, (206) el filósofo italiano Sergio Benvenuto se pregunta si

> el progreso nos ha hecho más felices. Pocos lo afirmarían. Los suecos y los suizos probablemente sean las poblaciones «más felices» del mundo: tienen una de las rentas *per capita* más altas, no han estado implicados en guerras ni en formas sangrientas de racismo durante siglos, disfrutan de libertad política y de altos niveles de educación y no les aquejan ni las villas miseria ni la pobreza. Y, sin embargo, pocas personas consideran a los suecos como individuos especialmente felices. Sus datos relativos a la depresión, las enfermedades mentales, el suicidio, el divorcio, el abuso de drogas se corresponden con los promedios de los países clasificados como infelices por los expertos en «calidad de vida». Por otro lado, aquellos que han pasado algún tiempo entre poblaciones extremadamente pobres que sufren hambrunas —como Claude Lévi-Strauss cuando vivió con los nambiguaras del Brasil— nos aseguran que estas personas a menudo están contentas. Se ríen y disfrutan tanto como los suizos y los suecos, y a veces más. No, el progreso y la felicidad no coinciden exactamente, son inconmensurables. Este es, al fin y al cabo, el núcleo de las filosofías antiguas, por no mencionar las orientales: no es a través de la resolución de problemas por vía racional como se llega a la felicidad. […] El progreso técnico y científico hacen poco más que consolarnos por nuestros fracasos a la hora de encontrar la felicidad. (207)

## II

Bien se ve lo apartada que anda la alegría de la felicidad. La alegría nos arranca de cuajo a la ebriedad y el falso amparo de la posesión. De un golpe, nos perfila como seres expuestos; a merced, abierta o veladamente, de lo imprevisto, siempre vulnerables al embate de lo insospechado, receptivos, aun contra nuestra disposición consciente, a las insinuaciones de lo inconcebible y sensibles al impacto de lo que, teniendo el peso de lo verdadero, no encuentra sin embargo explicación. La alegría, lejos de confirmarnos en nuestra suficiencia, la desbarata. Inscribiéndonos en el dominio de su hechizo, hace de nosotros destinatarios perplejos y festivos de un tributo superior e inconfundible; seres aptos, de súbito, para el ejercicio de un don de trascendencia, destinatarios —y no promotores— de nuestra máxima satisfacción. Es que, en la alegría, ya nada nos pertenece y todo, en cambio, busca cordialmente nuestro trato. Y cuando digo nada, aspiro sobre todo a recordar que, en la alegría, no disponemos tampoco de nosotros mismos, al menos de la manera en que se dispone de un útil o de un bien.

Ocurre que en la alegría, irrumpimos, por el contrario, como los ofertados; como los que han sido puestos a disposición de una fuerza tierna y desconocida. En manos de una emoción superlativa de la que no somos propiciadores conscientes ni, menos aún, propietarios. Nos distingue, bajo su influjo, la aptitud para el encuentro, la confluencia, el contacto, el hecho decisivo de que en ella seamos y solo podamos ser quienes han puesto fin a la intendencia del espíritu posesivo para sumirse en la contemplación. Así lo dice Cioran: «La felicidad tal como yo la entiendo: ir al campo y mirar sin más, agotarme en la pura percepción». (208)

Somos, pues, en la alegría, protagonistas de una disposición para la convivencia francamente insólita; hombres y mujeres regidos, de pronto, por la suprema facultad de la empatía.

Es así como, en la alegría, cede y se desvanece todo ensimismamiento, la fragmentación se extingue, el aislamiento ya no se sostiene. Ella es el goce del ascenso fraternal hacia lo exterior al yo, o bien hacia una interioridad más radical y decisiva que la

impuesta por la identidad convencional y que, por eso mismo, ya nada tiene que ver con lo que de nosotros hasta entonces nos resultaba usual.

Caracterizando, a mi juicio, la alegría, aunque él prefiera designarla indistintamente con la palabra felicidad, Pascal Bruckner se pregunta:

> ¿Cuál es la parte activa del ser humano? Ella consiste en el reconocimiento de la llegada de la felicidad y en la capacidad de acogerla cuando ella está allí. En eso consiste: es el arte de lo indirecto. La felicidad no se alcanza directamente —entendida como un objetivo inmediato, es algo evanescente y a tal punto vago que no podemos aferrarlo— pero apenas emerge de una serie de sucesos contingentes, dependerá de nosotros que la sepamos recibir en nuestra existencia o, al contrario, que nos cerremos a ella y pasemos a su lado sin advertirla. (209)

Es que la alegría viene al encuentro del hombre con entera prescindencia de sus propósitos y aun de las demandas que él pueda formularle. Ni la exigencia ni el ruego la doblegan. Si ella aflora es porque quiere y no porque, solícita, rinda pleitesía a quien la invoca. Y si parece arbitraria es porque la ley que gobierna su advenimiento y da vida al resplandor que la distingue, escapa a nuestra facultad interpretativa y, por supuesto, a nuestra exigencia de comprensión.

¡Y qué decisivo es cuanto gana quien ha sido rozado por la fugaz transparencia que la alegría infunde a todo lo que toca! Del hombre remozado por ella, Baudelaire dirá que lo distingue el gusto del infinito:

> Hay días en que el hombre se despierta con un genio joven y vigoroso. Apenas libres sus párpados del sueño que los cerraba, el mundo exterior se les aparece con un marcado relieve, con nítidos contornos, con una riqueza de colorido admirable. El mundo moral abre sus amplias perspectivas llenas de esplendores nuevos. El hombre gratificado por esa beatitud, por desgracia rara y pasajera, se siente a la vez más artista y más justo, en una palabra, más noble. Pero lo más curioso es ese estado excepcional del espíritu y de los

> sentidos, estado que sin exagerar puedo llamar «paradisíaco» si lo comparo con las densas tinieblas de la existencia común y cotidiana, y es que no ha sido creado por ninguna causa visible ni fácil de definir. (210)

El hombre «gratificado por esa beatitud» a la que llamo alegría, ha ido más allá de toda suficiencia. Con ella ha dejado atrás la vida claustral del espejo. En la atmósfera de esa alteridad que entonces se despliega, rige el principio de una heteronomía que restándole exclusividad al hombre, lo confirma empero como destinatario de una convocatoria primordial: la que invita a su inclusión en un escenario donde el sentimiento de comunión puede más que el de exclusión o indiferencia.

## III

En la alegría, el tiempo ya no se perfila como sucesión. Nada tampoco lo propone como redundancia. Si la monotonía y el encierro alguna vez fueron suyos, ahora han cedido ante la oleada de júbilo. El tiempo, abrasado por la alegría, irrumpe a todas luces como ocasión excepcional; es hora de cita con lo infrecuente, de hallazgo y potenciación de la aptitud participativa que puede alentar toda presencia, revelación del parentesco que cada cosa guarda con las demás. El tiempo, en la alegría, se asienta como enlace. La conciencia por él privilegiada sabe cordialmente acerca de otro, de un más allá de sí reacio al conocimiento que solo ordena y clasifica pero no a la emoción que lo admite y celebra. Una exuberancia desconocida nos entrega a la más alta familiaridad. Cercanía y distancia se conjugan entonces sin abolirse. Nunca nos sentimos más reales que en la alegría ni nunca más purificados de toda insatisfacción. La alegría es sorprendente y ubicua. Extraña donación, por no decir ofrenda misteriosa, Wordsworth la interpreta como un «resplandor visionario», y el Eclesiastés no duda en concebirla como regalo de Dios: «Porque a quien le agrada da Él sabiduría, ciencia y alegría». (211) Puede brotar también donde abundan la sencillez y lo diario, allí donde nos vamos dejando

ganar por el sueño, cuando al fin del día, o en una hora imprevista, nos busca como un bálsamo esa necesidad tan nuestra de claudicar del pensamiento, del gesto, de la voz, en un anhelo de repliegue, de anonimato, que no solo nos doblega sino que, además, nos devora con nuestro propio beneplácito. La alegría no vacila en darse a conocer al despertar, si en él hay placidez; en el reencuentro paulatino con la luz y el enigma de la conciencia que, con esa luz, regresa de a poco, hasta reconfigurar el territorio de todas sus pertenencias. De hecho, la alegría nos devuelve el mundo mansamente. Así supo notarlo Francisco Brines: «Y esta maga sorpresa/ de amar aún el mundo/ en la mañana». (212) En ella todo lo que no somos o presumíamos ajeno nos saluda desde una formidable proximidad y es así como, en todo lo que nos busca, pareciéramos reconocernos con simpatía. Ya no rigen, en ese universo de la convivencia privilegiada, los postulados de la voluntad, el prurito de la hegemonía o las proposiciones del deseo. El deseo apetece, quiere, se desvive siempre por más; busca incautarse de cuanto lo excita e incesantemente descubre que es otra cosa lo que lo excita. La voluntad, a su turno, se propone, dispone, embiste, desafía. Quiere, a toda costa, hacerse oír, doblegar, ejercer su mandato. Donde su puño gobierna, la espontaneidad retrocede. La alegría es escándalo, tanto para la voluntad como para el deseo y es, aun, provocación y desafío para el entendimiento, pues constituye una ofrenda que se nos hace a cambio de nada. Es, por eso mismo, un don antes que un triunfo. Bajo la gracia de su influjo, al hombre le es dado ingresar a lo que Baudelaire llama un «estado paradisíaco».

## IV

La alegría, literalmente, nos intercepta, aparece, nos desconcierta y puede más que nuestros propósitos. No se anuncia, no se anticipa. No es efecto o corolario de ningún emprendimiento. No remata, con su irrupción, ningún proceso. «El corazón humano —afirma Albert Camus— tiene la fastidiosa tendencia a llamar destino solamente a

lo que aplasta. Pero también la dicha, a su manera, carece de razón, pues es inevitable.» (213)

Hay alegría en el placer que me depara el imprevisto perfume del jazmín; en la visión impremeditada de esas dos mujeres quietas, ante la mesa, en la penumbra, tras el vaivén de la cortina clara, en esa casa ajena; viene a mi encuentro en la lúcida bondad de los ojos de ese hombre entrado en años, que al verme en su almacén me hospeda en su sonrisa, como sabiendo que allí estamos los dos, allí en la Tierra más que en el local; habitantes, los dos, de este mundo, de este enigma de ser, y no solo ni ante todo interlocutores casuales a quienes hilvanan los imperativos de la oferta y la demanda. ¿Qué es sino alegría la hondura de este vínculo ganado en un segundo? Brota en mí la alegría ante la lluvia súbita que repica en la vereda; ante el esplendor con que en marzo el verano se va apagando en esta América. Sí, la alegría es redención y no por eso menos pasajera; momento eminente y momento sin más. Quien a ella accede solo puede sentir gratitud. (214)

La alegría de vivir, esporádica y rotunda, no arraiga, pues, en «razones» ni en «motivos», sino en disposiciones y en íntimos recursos casi siempre insospechados. Ella es, acaso como proponía Spinoza, una verdad corporal tanto como del alma. (215) No hay, pues, circunstancias objetivamente propiciatorias de la alegría, causas ni estímulos capaces de encenderla. Ella es inconfundible con la satisfacción a que da lugar el logro de un esfuerzo. No corona una realización, no remata ni premia la tenacidad de un empeño. Quien se contenta, quien está contento, no necesariamente conoce la alegría. A diferencia de la felicidad, que como meta y materia de intención, genera un sinfín de teorizaciones, la alegría se aviene, únicamente, a ser expresión de un testimonio presencial. Si en parte es cierto que la alegría se enlaza con la revelación religiosa, hay que decir que de ella difiere porque es un objetivo en sí misma. La alegría no conoce ulterioridad de ninguna índole ni se vale de mediaciones para llegar a ser lo que es. La revelación de sustancia religiosa convoca, al producirse, a una tarea. Es, de algún modo, invitación a seguir, mediación. El llamado de Dios señala en una

cierta dirección y hacia allí cabe encaminarse con infinita perseverancia.

La alegría solo se nutre de su propio regocijo, se agota en el impulso que la aviva. Como no llega a consistir más que en lo que brinda, de ella lo dice todo su inmediatez. Así como no gradúa su entrega, tampoco promete más de lo que da. Si ella es la fiesta del encuentro consumado, es también, al apagarse, la muerte sin preámbulos de esa misma plenitud.

Podría creerse, asimismo, que la alegría encuentra en el amor su expresión congruente. Yo no lo aseguraría, pues no me parecen asimilables. El fervor amoroso es, al unísono, desvelo irrefrenable por lo que falta, por lo que en la entrega no se termina de dar ni de tener. La amada, para el amado, es la nunca del todo habida, realidad a un tiempo terminal e insuficiente, distancia siempre invicta, aun en la donación más resuelta. Tal la índole del deseo, según propone el magisterio platónico: desasosiego sin fin bajo el acicate de ese apetito que renace una y otra vez de su misma saciedad. Emoción superlativa pero inseparable de la inquietud, el amor drena sin pausa el bien con que colma. La alegría no es así. Si es cierto que lo suyo es también fervor, es fervor en la saciedad. Quien ingresa a la alegría deja detrás de sí, mientras con ella cuenta, el pesar de toda insuficiencia. En la alegría, donde nada es nuestro, nada tampoco nos falta.

La alegría se hermana con la inspiración, en eso de darse a conocer de improviso pero, a diferencia de ella y, como vimos, a diferencia de la revelación también, no conforma un umbral ni es intermediaria entre el hombre que la recibe y cualquier otra realidad.

Hay que decir, por último, que la alegría difiere, asimismo, de la vivencia mística. En esta, el encuentro cede, como se sabe, al éxtasis de la unificación. Nada más apartado, como experiencia, de la alegría, que es binaria por esencia. Ella late únicamente donde hay alguien que la acoge y algo o alguien que secretamente la desencadena. Sin cabal distinción entre sus miembros, la alegría es incapaz de darse a conocer. Busca el acoplamiento, no la

indiferenciación. Donde merma la diferencia entre sus participantes, ella se desvanece. La alegría se nutre de afinidades, de intensas correspondencias, jamás de homologaciones. Solo donde hay dos que no quieren ser uno, ella logra circular entre esos dos.

## V

La íntima e insospechada verdad que nos regala un versículo bíblico, la fecunda transparencia impuesta a un sentimiento controvertido por un sueño develado, el peso que una palabra casual le infunde a una emoción hasta allí brumosa o las visiones súbitas aportadas por un poema, pueden ser fuentes superiores de alegría. El hallazgo impensado de una mirada, de un objeto, de un sonido o la recepción de un tono de voz que es pura cercanía, pueden franquearle a un corazón el territorio de la alegría, al igual que una caminata a campo abierto, en medio de una quietud que nos acoge como un templo, o el recuerdo renacido de una melodía que alguna vez supo acunar nuestros sueños y algo viene a decirnos hoy de nuestra inocencia pasada.

La alegría, ese tributo generoso del acaso, es siempre bendición, un soplo de ternura y un llamado al extremo acercamiento que, con su fuerza parental, «vuelve a unir —según Schiller— lo que el mundo había separado». (216) Eso es la alegría: donación de presencia y de un hondo y armonioso sentido solidario. «Mi suplicio/ es cuando/ no me creo/ en armonía», confiesa Giuseppe Ungaretti. (217) Al ser instauración de una corriente poderosa de convergencias inusuales, la alegría se propone como energía depuradora a cuyo paso se debilita el sentido de toda vida mezquina en correspondencias. Ella nos restaña y nos confirma como miembros de una verdad que no por infrecuente es menos cierta ni menos orientadora. La alegría compensa, con su abrazo sin retaceos, la desproporción y la desmesura en la que, con frecuencia, caemos aturdidos por el ajetreo cotidiano, un pensamiento turbio o el agotamiento que impone a nuestro paso el hecho de marchar tantas veces sin saber hacia dónde.

Porque siembra la armonía donde falta, la alegría se convierte en dádiva de lo bello. Al brindarse a nosotros como manifestación de algo superior a las significaciones convencionales, nos concita a replantearnos el sentido adjudicado a nuestra identidad. «Nada bello —advirtió Maeterlink— puede morir sin haber purificado algo.» (218)

Por su dimensión sinfónica y promotora de integraciones fundamentales, se diría que la alegría es también y medularmente una vivencia musical, al menos en aquel sentido en que Éric Rohmer asegura que «la música realiza esa unión de los sentidos y del espíritu que solo ella, entre todas las artes, es capaz de realizar mejor que ninguna». (219) Acaso por eso, del hombre alegre quepa decir que es, por un momento, un ser bien orquestado, un espíritu en el cual la templanza, fugazmente, ha alcanzado su perfecta afinación.

¿No es del todo evidente, al cabo de estas reflexiones, que la búsqueda de la felicidad, su empecinada idealización, nos ha hecho desgraciados? No hay, pues, más redención que la circunstancial y su nombre es únicamente el de la alegría. El instante puede, entonces, ser mucho más que transitoriedad, así como lo absoluto resultar enteramente conciliable con el instante. «Hermosa chispa de los dioses», llamó Schiller a la alegría. (220) Es a ese estallido de luz derramada en el alma al que cabe llamar alegría; en él la perfección encuentra su forma. Por eso el efecto de la alegría es indeleble. Y aquí está la paradoja: solo algo pasajero puede transfigurarse, transfigurarnos y perdurar. «Algo hermoso es una alegría eterna», supo decir John Keats. (221) Aquel que se ha reconocido en la alegría, sabe que, para el hombre, es posible renacer.

Pronunciar tu nombre es la alegría. Lo es el susurro de los árboles con el que nos convoca el aire cuando el otoño se avecina. Estrechar al amigo, descubrir lo que yo miraba y no veía, dejarme llevar sin rumbo, todo eso puede ser la alegría. Y a veces no, a veces nada de eso llega a serlo, y ella anida en otra parte y canta de otro modo, en otros seres y otros ritos; toma el contorno de otro rostro y

de otro nombre y otras voces, y se filtra imperceptible en otros pliegues y fulgura donde no se la aguardaba, o desaparece, se va, agota en su silencio nuestra palabra hasta que vuelve y abre, de par en par, las ventanas; anima, alienta, une, exalta o apacigua donde no se la supuso, donde nadie presentía. Sí, «la sorpresa de una dicha que no esperábamos». (222) De ese modo celebra Montaigne a la alegría. Y es que nadie puede pretender que le cabe el don que de pronto lo enaltece; ni nadie, en consecuencia, presumir que de él está excluido por ser indigno de su ofrenda y, menos aún, por haberlo hospedado ya alguna vez.

«Feliz, pero de tan feliz expuesto», advierte John Milton en su *Paraíso perdido*. Si la alegría nos dice a qué altura hemos llegado, sentencia, asimismo, de qué altura hemos de caer. La zozobra es el reverso obligado del júbilo porque la alegría se alimenta de días y de noches, que es el pan que la felicidad solo sabe desdeñar.

---

199. John Keats, «Ode on Melancholy», III en *Selected poems*, Nueva York, International Collectors Library, 1967, pág. 397.

200. Pascal Bruckner, *Magazine Littéraire*, Nº 389, París, julio-agosto de 2000, pág. 22.

201. Émile Cioran, *Cuadernos. 1957-1972*, Barcelona, Tusquets, 2000, pág. 147.

202. Pascal Bruckner, ob. cit., pág. 23.

203. Hesíodo, *Teogonía*, V, 224, Milano, Rizzoli, 1959, pág. 34.

204. Pierre Grimal, *El amor en la Roma antigua*, Barcelona, Paidós, 2000, Cap. VI, pág. 195.

205. Jorge Luis Borges, «El inmortal» en *El Aleph*, Buenos Aires, Emecé, 1961, págs. 7 a 26.

206. Pascal Bruckner despliega a fondo las ideas expuestas en el citado reportaje, en el libro que tituló *L'euphorie perpétuelle, essai sur le devoir de bonheur*, París, Grasset, 2000.

207. Sergio Benvenuto, «El malestar de la aldea global», *Letra*, Nº 68, Madrid, otoño de 2000, pág. 12.

208. Émile Cioran, *Cahiers, 1957-1972*, París, Gallimard, 1997, pág. 323.

209. Pascal Bruckner, ob. cit., pág. 23.

210. Charles Baudelaire, *Los paraísos artificiales*, Buenos Aires, Ediciones del Mediodía, 1966, pág. 9.

211. Eclesiastés 2, 26.

212. Francisco Brines, «El regreso del mundo» en *Poesía completa*, Barcelona, Tusquets, 1997, pág. 479.

213. Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 1959, pág. 101.

214. «La única relación de la conciencia con la felicidad es el agradecimiento: ahí radica su incomparable dignidad.» Así lo entiende Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987, pág. 111.

215. Baruj Spinoza, «Ética» en *Obras completas*, Madrid, Clásicos Bergua, 1967, pág. 248.

216. Friedrich Schiller, «Himno a la alegría», Coro de la 9ª Sinfonía en Do Menor, 4º Movimiento, de Ludwig van Beethoven.

217. Giuseppe Ungaretti, «Los ríos» en *Poemas escogidos*, Buenos Aires, Fabril, 1962, pág. 37.

218. Citado por Felicitas Casavalle, *Lecturas ejemplares*, Bilthoven, Holanda, Almargen, 1997, pág. 68.

219. Éric Rohmer, *Ensaio sobre a noção de profundidade na música*, Río de Janeiro, Imago, 1997, pág. 61.

220. Friedrich Schiller, ídem.

221. John Keats, «Endymion», Book I, en *Selected poems*, Nueva York, International Collectors Library, 1967, pág. 365.

222. Miguel de Montaigne, *Ensayos*, Tomo I, París, Garnier, 1912, pág. 6.

# Sobre una luz que viene de mayo

Quisiera atrapar la luz de este día. Quisiera contenerla, perpetuarla. Es luz de otoño, de una tarde de otoño. Una luz que acaricia y colma toda la casa.

En la cocina, en el extremo opuesto a mi estudio, Rosita plancha. No hay nadie más en la casa. Nadie más, salvo la luz. La luz diseminada, extendida, bendiciéndolo todo.

Es una luz que viene de mayo y, aún en junio, perdura. Una luz que el invierno se llevará. Los días que dan sustento a esta luz guardan, incluso, algo del aliento extenuado del verano, la huella, más presentida que evidente, de un último fulgor de marzo en las cosas.

Yo me enamoro de esta luz todas las tardes. Ella conmueve en mí algo indefinible pero nítidamente enlazado a la alegría de jugar que yo sentía tendido en el piso de mi cuarto de infancia, mientras en las manos sostenía, extasiado, mis animales de plomo.

Es bueno haber amado así. Haber sembrado vida así. Haber soñado así. Es bueno haberle dado, en la niñez, la bienvenida al aroma de las hojas humeantes de una fogata, al rumor de la lluvia en los grandes cristales de la sala, a la escarcha de la mañana en las calles, el adiós al verano en una casa junto al mar.

Yo no sé cómo ni a quién agradecer esta luz. Es que en ella se encarna para mí un hecho mayor, superlativo, milagroso. Ella revela el pausado movimiento de la Tierra. La vejez sin fatiga de la Tierra. Mi paso por el mundo.

Es tanto lo que deseo bajo esta luz azulada que no llega sin

embargo a ser resplandeciente —inscripta, como vibra en ese vago vapor gris que la circunda y refrena, y que ya empieza a insinuarse en junio a las cuatro de la tarde— tanto, digo, lo que deseo, que voy de aquí para allá por toda la casa, sin saber si leer, si oír música, si escribir o salir simplemente a caminar. Es que, haga lo que haga, vaya adonde vaya, sé que he de perderla irreparablemente. Me apena tanto que se vaya y, con todo, es por verla así, como quien quiere darse a conocer partiendo, por lo que yo más la amo; es viéndola irse sin cesar como ella se asienta e impone a mi alrededor y en mí. La sigo, la acoso, la rozo en lo que toca; la absorbería con la boca si pudiera; bebería, si pudiera, lo que colma mis ojos, lo que mis manos no saben retener, y es gratitud lo que siento porque viendo esa luz me sé más vivo y, recordando que la vi, sé que he sido afortunado; como si en la transparencia de su fuga lenta, esa luz me obsequiara un fundamento, sostén, algún amparo, una razón de ser o el acceso a otra desnudez más radical aún que la del cuerpo. Ella me habita, me habilita. Se derrama ante mí, en mí y es pura ofrenda.

Solo los impresionistas supieron acoger una luz así. Es una luz que no puede abordarse sino con una mirada que provenga de la más íntima placidez, de la placidez de saber ser sustancialmente exterior, contemplativo. En Manet, en Monet, en Renoir está esa luz. La luz del silencio de las cosas abandonadas al peso de su propia presencia. La luz del silencio apacible, de iridiscencias secretas. Ciencia de la mirada que sabe llegar mansamente y aprehender sin ser intrusiva. Sí, los impresionistas. En ellos y únicamente en ellos, el goce extenuante y fiel de esa luz. No he vuelto a encontrar en la pintura esa felicidad. Hoy, cinco de junio, la siento vibrar como perfume extendido sobre mi piel y soy, sin embargo, incapaz de sembrar su aroma en mis palabras. Como si, más allá de verla iluminarlo todo, la oyera y, sustraído a mi derrota, trascendido por su presencia generosa, escribiera a pesar de mis pesares, extrañamente alentado por su dulzura, esa dulzura que me abraza como un beso anhelado y me pide quietud, sosiego, ese sosiego en el que ella envuelve todo lo que toca.

# Una biografía de la lluvia
2004

# Charlas de café

## I

Frecuento un café los jueves donde abundan los parroquianos y, entre ellos, claro está, el culto de la charla. Reconocí hace muy poco el interés que me despiertan quienes la practican con tanto deleite. Acaso los años, debilitando mis prejuicios, me enseñaron a descubrir la riqueza implícita en lo que hasta ayer subestimaba.

Mi desamor por la charla se remonta a una vieja convicción que si bien no perdí hoy se encuentra muy estropeada. El trato más que ligero que en la charla se dispensa a todo asunto, cuando no la trivialidad misma de lo que se trata, me bastaron durante décadas para desdeñarla. Entendía yo que esa pobreza argumental no merecía contemplaciones ya que solo se nutría en el convencionalismo y la frivolidad de un pensamiento anémico.

Digo que esa vieja convicción se encuentra ahora debilitada porque la matiza otra impresión inesperadamente persuasiva que, en el pasado, me resultaba irrelevante. Según ella, los aficionados a la charla no se entregan a su ejercicio inducidos, ante todo, por la ciega necesidad de aturdirse, resbalando sobre mil temas sin privilegiar ninguno, sino convocados por un hondo y clarividente afán de contacto y consuelo mutuo, ávidos como estamos todos de que una mirada nos convalide, nos acoja su ternura o al menos su paciencia; y que su compañía, que buscamos con el pretexto de compartir un rato, un trago o un café, nos infunda la consistencia y aun el valor que a solas tantas veces nos falta, acosados como

vivimos por eso que Pascal llamó con acierto nuestro íntimo «vacío».

Hoy creo, en efecto, que el hábito incansable de la digresión puede revelarnos algo conmovedor sobre quienes la practican, siempre que se esté dispuesto a ponderarla sin prevenciones y con esa compasión que según Tolstoi, (223) solo puede sentirse por los demás si se la ha sentido antes por uno mismo. La digresión, entendida como una práctica tenaz, dice a las claras hasta qué punto aquel o aquellos con quienes se está en un café charlando importan más como presencias que como emisores o receptores de una u otra idea. Y que es por los carriles de la afinidad emocional (antes que temática o sistemática) por donde circula con más fuerza la razón de esa clase de encuentro.

Es cierto que ese goce de la presencia del otro descansa, a veces, en difusas motivaciones, dramáticas en parte y egoístas por lo general. Pero el hecho de que ellas decanten en una cita amable, en un sitio y una copa, y en un trato en el que la cortesía lima las impurezas y encauza las desmesuras, posibilita que, cada uno a su manera, responda con menos padecimiento a las imposiciones de la convivencia y a las inclemencias de la propia identidad. Así se llega a compartir, con los conocidos de mesa, el sueño de un protagonismo que acaso en otros escenarios está vedado y que tanto ayuda, reconozcámoslo, a que la vida, para mucha gente, no pierda por completo su sentido o bien pueda llegar a ganar el que no tuvo nunca. Recuérdese si no, el maravilloso legado que Santos Discépolo nos dejó con su «Cafetín de Buenos Aires»:

*De chiquilín te miraba de afuera*
*como a esas cosas que nunca se alcanzan,*
*la ñata contra el vidrio, en un azul de frío*
*que solo fue después, viviendo, igual al mío.*

*Como una escuela de todas las cosas,*
*ya de muchacho me diste, entre asombros:*
*el cigarrillo, la fe en mis sueños*
*y una esperanza de amor.*

*¿Cómo olvidarte en esta queja, cafetín de Buenos Aires,*
*si sos lo único en la vida que se pareció a mi vieja?*
*En tu mezcla milagrosa de sabihondos y suicidas*
*yo aprendí filosofía, dados, timba… y la poesía cruel*
*de no pensar más en mí.*

*Me diste en oro un puñado de amigos*
*que son los mismos que alientan mis horas:*
*José, el de la quimera; Marcial, que aún cree y espera,*
*y el flaco Abel, que se nos fue pero aún me guía.*

*Sobre tus mesas que nunca preguntan*
*lloré una tarde el primer desengaño,*
*nací a las penas, bebí mis años…*
*¡y me entregué sin luchar!* (224)

La mezquindad de mi error obstinado consistió en limitarme a considerar la charla de café nada más que desde el punto de vista de sus contenidos conceptuales. Soslayé, insensible, lo que implicaba el hecho de concretarla cada día, el rito regular de la camaradería, el estar allí, ante la mesa, cara a cara con el otro o con los otros, el consuelo que eso brinda y el íntimo desvelo que, si no se apaga al menos se atenúa, con cada cita convertida en realidad. No podía ser de otro modo mientras viví instalado (parapetado cabría decir) en ese observatorio metafísico, tan ascéptico como ficticio, donde abundan los purismos, avergüenzan las cicatrices tanto como las heridas que no cierran, reinan los silogismos, escandalizan las torpezas y los balbuceos, el aliento a alcohol solo asquea y la abundancia de maquillaje, en la cara de las mujeres marchitas, inspira burla y desprecio y ninguna comprensión.

## II

Ignoro en qué momento empecé a cambiar de parecer. En parte debió de haber sido cuando, agotada mi pobre exégesis de lo que Heidegger nos enseñó a llamar «habladurías» y «avidez de novedades», (225) advertí que los jueves yo seguía yendo al café a

leer y a dejarme estar ante mi mesa, en lugar de apartarme de aquel sitio «repleto de hombres vacíos», como sentencia Vinicius en su célebre canción. (226)

Algo había allí que podía más que mis rígidos principios; algo, entreverado en aquella catarata de opiniones, que sabía vulnerar mis prevenciones. De modo que aquel día o ese demorado instante en el que ellas cedieron y mi opinión se transformó, tampoco estará lejos del momento en que admití que si la emoción y la afinidad entre los interlocutores no respaldaba el desarrollo de un encuentro, poco me importaba ya el relieve argumental que en él se alcanzara. Si de conversar se trata, ¿qué valor puede haber en el hecho de hablar sobre algo que de veras nos atañe con quien poco o nada nos dice como persona o, más allá de las formalidades, nos deja indiferentes? En cambio, y para sorpresa y escándalo de mi entendimiento advenedizo, podía ocurrir que solo en segunda o tercera instancia importara de qué se hablaba, desde que ante todo se lo hiciera con alguien que nos resultase, por los motivos que fuere, cálido, cercano y hasta cautivante, y capaz, por todo eso, de alzarse con nuestra simpatía. Y ello bajo el yugo de esa ley misteriosa que determina la inconfundible cercanía de los corazones y aun la empatía de los cuerpos.

Hoy sé que muchos de los hombres y mujeres a quienes puedo admirar por su valor intelectual no figuran entre aquellos que más me conmueven. Me he sentido literalmente asfixiado al rato de compartir un café con algunas de las cabezas más preclaras del país, pues las inquietudes y los criterios que se dirían comunes terminaron desplazados por el embate de imprevistas disonancias de piel o de carácter, antes que de filosofía. Así, lo que prometía ser una fiesta de coincidencias y reflexión conjunta y objetiva acabó naufragando en el océano del desencanto más subjetivo. Algo en apariencia trivial en la modulación de la voz, en el modo de gesticular, de callar o de reír, de beber o de fumar; un resplandor en la mirada que de pronto desmentía lo que las palabras se empeñaban en probar desbarataba la expectativa, y lo que se presentía como nacido para florecer, terminaba marchitándose sin

haber emergido y daba paso a la premura por despedirse, por distanciarse, por olvidar.

Cuando alguien que conversa con nosotros es capaz de mostrarse expuesto a la emoción de vivir, le sea favorable o no, no podemos menos que sentirnos reconocidos hacia él, pues ha dejado caer ante nuestros ojos la máscara que a diario nos desfigura. Poco importan, en este caso, la solidez de sus argumentos empeñados en fundamentar el hecho de que se encuentre como se encuentra o la coherencia aislada de sus enunciados cuando cabe determinar si de veras ha estado con nosotros. La intensidad de su entrega no puede verse supeditada, si sabemos valorarla, a la consistencia lógica de sus planteos o a la maestría formal con la que remontan vuelo sus conceptos. Lo que de veras cuenta, a la hora de saber si hemos estado o no con alguien, es si ese alguien ha puesto en juego su ser entero, la híbrida plenitud de su corazón, vale decir, lo que este tiene de turbio y de cristalino, de impreciso y bien perfilado, de sólido y de tenue, de burdo y luminoso. Un encuentro es mucho más que un aséptico intercambio de opiniones. Es una corriente emocional que supedita el registro de lo dicho a su prodigiosa energía, esa que nace de la savia vigorosa con que la simpatía circula y enhebra a dos seres sin que ninguno de ellos se haya propuesto echarla a andar y que es, en el fondo, la fuente bautismal del valor de todo lo que se dice y de todo lo que se oye, así como el motivo de nuestra presencia real ante aquel frente al que estamos como en casa.

## III

Hasta donde me es posible suponerlo, la palabra «charla» despertó por primera vez mi curiosidad cuando la encontré asociada al café, de un modo para mí desconcertante. Fue en el título de un libro de Ramón y Cajal llamado *Charlas de café*, precisamente. (227) Veo aún ese libro en el anaquel inferior de la pequeña biblioteca empotrada en la pared del pasillo que llevaba al cuarto de mis padres. Hacia 1951, yo cursaba los ocho años y no lograba apresar

el sentido de esa expresión. ¿Se trataba de una charla hecha con café? ¿Qué era la charla? ¿Un ingrediente del café, como el azúcar? Y si el café no era solo eso que yo bebía cada mañana con mucha leche, ¿qué otra cosa podía ser? Yo leía y releía aquel título extraño. Hojeaba sin éxito algunas de sus páginas para terminar aún más extraviado en el laberinto de un vocabulario que me excedía. Algo misterioso preservó en mí, no obstante, y a lo largo de toda la vida, el recuerdo de aquella perplejidad remota e inocente. Acaso eso haya sido así para que, recién ahora, al borde de los sesenta años, venga yo a saber de veras qué es y qué implica una charla de café.

Ramón y Cajal se llamó Santiago y es muy posible que su libro fuera, además, el primero en cuyo lomo vi estampado mi nombre. Ambos elementos —lo que de evasivo tenía el sentido de aquel título y la profunda impresión que me causó reconocer mi nombre impreso— vuelven ahora a deslumbrarme, a interrogarme, a desplegarse ante mí, entrelazados y oscuros, como una velada profecía acerca de lo que vendría a ser mi vocación y mi oficio y la finalidad de la persistencia, en mi memoria, de aquella primera incomprensión.

## IV

Un grupo, entre los parroquianos del café, suele atraer mi atención con más fuerza que los otros. Me entrego a escucharlo con disimulo durante buena parte del tiempo en el que puede presumirse que estoy leyendo. Cuando me vi haciéndolo supe que el título de Ramón y Cajal seguía intrigándome, aunque ahora de otro modo. El influjo de su viejo enigma, remozado, perduraba en mí y alentaba seguramente esa escucha clandestina. El grupo está integrado por mujeres. Jueves tras jueves, ocupan la misma mesa y, tanto ellas como yo, coincidimos en las mismas horas de la mañana. Nítidamente puedo evocar la extrañeza con que, en un comienzo, a medida que iban llegando, ellas me veían sentado allí por primera, segunda, tercera o cuarta vez. Leer otra cosa que un diario o estar

solo tanto tiempo sin intercambiar una palabra con nadie no debía parecerles más que un signo de rareza. Sin embargo, hay algo más. Ignoro la razón, pero confieso con pudor, que ni al llegar ellas ni al irme yo, puedo saludarlas. Ni a ellas ni a nadie, salvo al mozo que me atiende. Temo que si lo hago, mañana se traspase el umbral que hoy resguarda mi privacidad. No quiero parecerles simpático. Pero, lo reconozco, lo mío ya linda con la hostilidad. Quiero decir que no se me escapa el espesor de mi patología. Mi falta de urbanidad es inexplicable. Con nadie soy así. Ni en ningún otro sitio.

Al desconcierto que produje en un comienzo, siguió luego el desdén que supe ganarme entre los parroquianos. Ahora ya ni siquiera se trata de desprecio: es franca, frontal indiferencia. Ya no me ven, eso es todo. Soy una cosa entre las tantas que conforman el entorno del café. Ese entorno que, a fuerza de ser el de siempre, ya no les dice nada. Y yo, menos que nada.

Las mujeres son cuatro. O por lo menos con frecuencia, porque hay una a la que si bien se la ve seguido, no todos los jueves está allí. De las cuatro, la menor debe de estar asomándose a los setenta. Las otras desbordan esa edad pero me resultan inclasificables.

A la menor le dicen Chola. Telma, Nora y Elisa son las otras tres. Rara vez se llaman por sus nombres. Hablan entre sí sin superponerse. Pero entre lo que dicen unas y otras casi no hay intervalo. De inmediato, apenas una deja la palabra, otra la toma. Si el encadenamiento discursivo no conoce pausas, menos aún conoce discontinuidades o auténticos silencios. Tampoco hay nexos lógicos entre los argumentos de unas y otras. Más que oírse para luego hablar, se alternan en el decir. Ninguna de ellas, me parece, sabe qué destino corre en las demás lo que comenta o propone. No creo tampoco que eso le importe a ninguna. Es evidente que llevan años ejercitándose en esa convivencia sorprendentemente estilizada. Más bien se diría que lo que cada cual escucha opera como disparador de asociaciones propias. Esas asociaciones repentinas ofertan, a la manera de un abanico en incesante despliegue, los contenidos de cada enunciado como si se tratara de un tronco cuya sola finalidad fuera prodigarse en más y más ramas.

Hasta aquí lo previsible; lo curioso para mí, sin duda, pero no lo conmovedor. Lo conmovedor fue descubrir que esas mujeres, a su modo, se quieren e imperiosamente se necesitan. Más todavía: que el afecto que se tributan supera en intensidad el espesor de eso que, desde donde yo las veo, podría creerse que no pasa de ser poco menos que un ejercicio de festiva incomunicación. Descubrí en suma que, en la regularidad de ese encuentro de los jueves, estaba la clave que me permitiría acceder, por fin, a lo que hasta entonces se me había escapado.

Venían estando juntas, pude inferirlo, desde unos cuarenta años atrás. Acaso ninguna de ellas se conocía a sí misma ni tenía en consecuencia nada que dar a conocer. Pero lo sabían todo de todas desde hacía una eternidad. No las unía ningún proyecto específico ni tampoco, al parecer, un pasado laboral común. Sí un propósito: acompañarse. Y no cedieron. No permitieron que el tiempo las dispersara. Ninguna discrepancia, ningún desvelo, ningún resentimiento pudo, en ellas, más que la decisión de seguir frecuentándose. Unidas por esa común determinación que presumo tácita, siguen juntas. Basta oírlas para advertir que se aferran unas a otras. Cada una encuentra, en compañía de las demás, una prueba sólida de su consistencia personal. Acaso juntas ahuyentan el fantasma de la propia irrealidad, ese espectro agobiante que las oprime, estoy seguro, cuando están solas.

Una desesperación solapada y sorda circula, no obstante, en el subsuelo de esos encuentros regulares y casi apacibles. Como si un resplandor súbito iluminara un último sector a oscuras del escenario, también se me hizo claro, una mañana reciente, que estaba ante cuatro náufragos o, mejor, ante cuatro sobrevivientes del naufragio del sentido de la vida. El paso del tiempo, la muerte cercana, la irrelevancia brutal de cada una en quienes se suponía que deberían haber significado algo (hermanas, hermanos, hijas e hijos), su unánime viudez, la imposibilidad de encontrar en las palabras un recurso capaz de retener un valor perdurable y ahondar en él o amenguar al menos el sentimiento de invalidez ante el laberinto de cada día, todo eso y más pesa allí y pugna por su

hegemonía a través de una huella en los gestos, un suspiro, las voces, las miradas. No obstante, el espíritu de la charla de los jueves puede más. Pudo más el encuentro invicto de las cuatro, a través de los años. Chola, Telma, Nora y Elisa estuvieron y estarán juntas hasta el final. Esa persistencia es toda su victoria. Acaso jamás hayan compartido un estremecimiento diáfano; seguramente nunca, una confesión radical, una entrega de esas que nos dejan inermes y desnudos ante los ojos de quien nos escucha y mira. Pero (al fin lo supe, al fin lo entendí) es la transfiguración en encuentro de la impotencia para entregarse lo que las hermana, lo que las alivia, lo que las consuela. Es el cauce social dado al dolor de no poder terminar de ser evidentes para sí mismas lo que las congrega; lo que, reunidas, de algún modo las redime. Sosteniéndose unas a otras, las cuatro se sobreponen, por un momento, todos los jueves, al zarpazo de la vida. A lo que, acaso sin sospecharlo siquiera, callan. A lo que no saben decir o no quieren decir. A lo que no ingresa en el lenguaje y es huella en la piel, en los huesos, en el alma atribulada, y muerde y aúlla un poco menos en ellas si están juntas. Juntas, de algún modo secreto y eficiente, van por un instante más allá de lo que acosa y no se muestra, de lo que oprime y no se alcanza ni se extirpa, de lo que acusan noche a noche los espejos implacables. De la humillación de la vejez. De lo inconcebible y tan real de la vejez como residuo y ruina en que se consiste; huella más y más desdibujada de lo que se ha sido. De la doliente perplejidad de la memoria que se revuelve y gime y se obstina en que seamos lo que fuimos. Las cuatro, juntas, más allá del sentimiento difuso de no estar enteramente, de no ser enteramente, de no haber brotado y de no poder hacerlo ya. Más allá de lo ahogado, de lo mudo, de lo sofocado que late, entretejido en cada paso, en cada gesto, tatuándolas con la seda fría de su miedo, sin que nunca recaiga sobre ese miedo un resplandor que apacigüe, que disuelva la violencia de su acoso. Nunca, salvo los jueves, salvo en la tregua de los jueves, cuando ese mar de agobio se repliega al menos por un rato, ese rato que renace con el rito de los jueves y ellas se preguntan unas a otras qué beberán, qué

comerán, alrededor de la mesa que las hermana mientras retoman el juego infinito de charlar.

No hay que oírlas sin verlas. Hoy lo sé. Y yo no las veía. Hoy descubro, en esos cuerpos ataviados para la ceremonia matinal de los jueves, un destino común a ellas y a mí, que no es el que, ante todo, nos aguarda allí donde la vida termina cediendo y se desvanece para siempre, sino ese otro destino irremediable en que consistimos mientras estamos aquí: bruma y fulgor, incomprensión e intensidad, el frenesí de la palabra unido a la ausencia de saber, el deber de forjarnos siempre, sin descanso, y la imposibilidad de concluir esa tarea que somos, de una buena y límpida vez.

---

223. León Tolstoi, *Diarios (1847-1894)*, Barcelona, Acantilado, 2002, pág. 406.

224. Enrique Santos Discépolo, «Cafetín de Buenos Aires», *Los poetas del tango*, Buenos Aires, Colihue, 2000, pág. 117.

225. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, págs. 186 a 191.

226. Vinicius de Moraes, «Porque hoje é sábado», letra de la canción homónima.

227. Santiago Ramón y Cajal, *Charlas de café*, edición de homenaje a cargo del Dr. Leónidas Ruiz de Aspron, Santiago de Chile, editorial s/n, 1921.

# Lo insomne

Otra vez el insomnio. De nuevo soy el saldo de un sueño inconcluso. Dejo la cama. Recorro, sin ganas ni rumbo, la casa a oscuras. El contorno de las cosas, vaciadas de interés, se recorta hermético, infranqueable. Trato de ser quien aquí está pero me siento residual, desfigurado. Resto borroso de lo que no terminó de suceder. Este desapego involuntario por cuanto me rodea vuelve extrañas las cosas; casi hostil lo que fuera familiar. Irrumpo entre ellas sin fuerza, como un náufrago que se arrastra en la playa a la que ha sido arrojado. No estoy donde quiero, no sé estar donde estoy. Mi atención, como una gota lenta en un cristal opaco, resbala sobre lo que toca. El silencio, más que sumarse a la quietud, la vertebra. ¿Era de Giraudoux la confesión «¡Es tanto, en el insomnio, mi miedo del silencio!»? ¿Qué hago de pie, cuando todo se ensimisma, se repliega y calla? Este paso amortiguado, esta expresión desorbitada, estos gestos que son los de un ahogado al vaivén de las aguas que lo sepultan, toda esta cosecha amarga es hija del sueño que no fue. Todo duerme menos yo y no estoy despierto. La vigilia es otra cosa. No esta presencia fantasmal. Esta imprecisión en que consisto a fuerza de no ser. El desvelo es un exilio. Lo que no pude velar me informa, me deforma. Imprime a mis ojos este rictus de hechizado. ¿Cómo van a estar abiertos los ojos que fui incapaz de cerrar?

El tiempo del insomne es la deshora. Un escenario amorfo al que se accede mucho antes de que todo se encuentre dispuesto para la función. Quien se mire en él también se sabrá ausente, no llegado. Es mi caso. Soy algo prematuro. Residuo, ruina, lo fallido. Sirvo a

un verdugo que impugnó el descanso. A una fuerza que escapó al torbellino de los sueños. Es ella la que me trae y me lleva. Mi lugar es una franja incierta. Un sitio que no termina de serlo. No sé retener el sueño que sin embargo me busca. No lo habito ni él me deshabita. Vago, desprendido, a la deriva. Bebo un sorbo de agua; busco saber que algo siento, que algo identifico. Que es mío este cuerpo que flota en su insolvencia. Soy un insomne, algo abortado, un inconcluso. De algún modo, también un extraviado. ¿Qué me fuerza a perderme? ¿Qué me impide llevar el sueño a su término? Sirvo a mi déspota y camino sin haberme despertado.

Creí anoche, al acostarme, estar en paz. El deleite del día bien concluido me acompañó en la cena, en el roce inicial con las sábanas. Me dejé ir en la marea del reposo, lento, distendido, dispuesto a disolverme, a desvestir mi psiquismo, a deponer los envoltorios con que había recubierto mi piel. (228) ¿Pero quién se pertenece? ¿Quién consiste en lo que insiste en llamar suyo? Fracasó la alquimia bienhechora del descanso. Todo zozobró: mi sueño, los sueños. Encallé a medio camino entre la noche y la mañana en un lugar que no es de transición. Cuando llegue el día, no me encontrará. Como una plaza caída en poder del enemigo, así estoy. Tomado, ocupado, intervenido. Destruido por un propósito que me gobierna y al que me niego a llamar mío. Algo me absorbe, me aparta, me intercepta. Y digo «algo» como quien dice mano anónima, destino. Como quien remite a una energía feroz que ahueca, a una fuerza ciega que succiona. Yo soy lo pasivo, lo activo es otra cosa: eso que ahora me avasalla y excede un nombre, una posible designación.

Por supuesto, estoy agotado. El esfuerzo contra el hecho de no consistir y de no estar es extenuante. Ya dije que no estoy despierto. Despierto está quien ha dormido. No es mi caso. Mi caso se aproxima al del sonámbulo. Se parece al de quien sufre hipnosis. Mi caso es, de algún modo, el del espectro. Lo mío ni siquiera es un purgatorio. Lo mío es un limbo. Estoy suspendido. Vivo, como insomne, «sin esperanza y en deseo». (229) No puedo renunciar a lo que no alcanzo, a lo que sé que no podré obtener en lo que resta de

la noche. Sueño con el sueño. Soy el lapsus de mi deseo que es dormir. Los contenidos de mi vida diurna, en este destiempo que es y no es espera, son un conglomerado de temas difusos y presencias anémicas, solo insinuadas, fatalmente inciertas. Algo atascado en el telar de los símbolos que me arrincona en una vivencia anómala, inexacta. No sabría decir si esas presencias flotan en mi entorno o en mí. Mi estado es tal que me cuesta discernir la frontera que los bien dormidos trazan entre la sombra y la vigilia, entre lo íntimo y lo externo. Deambulo, merodeo, buscando estar, ser para estar. Me deslizo entre las cosas inscripto en una masa corporal sin borde que rebasa mi piel o la dilata hasta donde habitualmente no llega. Si estoy desarraigado, lo estoy ante todo de mí mismo. Invirtiendo los términos de la proposición de Victor Hugo: el insomnio es una especie de destierro. Mi paso oscilante, sin arraigo, estos gestos que no parecen responder a otro estímulo que el de una ceguera tenaz, me embrutecen, me aletargan, y adivino en mí la figura grotesca que tanto temía ver irrumpir cuando niño, en las noches, precisamente, en las que no podía dormir. Es así como no recorro mi casa, sino una que ha dejado de ser la mía y de la que he sido expulsado por el insomnio. La encuentro, de pronto, siniestra: la pueblan objetos que, siendo míos, siento lejanos, habituales y ajenos a la vez. Los envuelve una inmovilidad perversa a la que yo no debería haber tenido acceso. He franqueado un umbral prohibido. Un límite por cuya transgresión se paga. Abolida mi percepción usual, las cosas, como si se desprendieran de una piel marchita, se sustraen a la significación, abandonan el sentido y parecen suspendidas en una indeterminación desnuda, ostensible, que solo sabe agobiar. Me asalta, de golpe, la visión de Moisés cubriéndose el rostro ante Dios. Lo inconmensurable no puede discernirse. Diría que veo la nada. Lo desmedido e inconcebible, de algún modo se muestra aquí. Y si no me desintegra es porque estoy ausente. Es esta ausencia, esta imponderabilidad, la que me espanta porque la verifico. Lo tan temido, eso que rebasa la comprensión, cobra de súbito un relieve desafiante. Una verdad que amenaza, que no quisiera conocer, me acecha desde las cosas, hasta que embiste y

me acorrala. Y después me ahoga.

No, no encuentro albergue. Ni en mí, ni en nada. Soy lo insomne más que el insomne. No discierno al sujeto al que le ocurre lo que me pasa. No consisto sino en la intemperie de una errancia mecánica, circular. Soy lo extemporáneo. Es inútil volver a la cama o seguir en pie. Es inútil salir a la calle, refugiarme entre mis libros. Mis libros no son míos en este tiempo sin horas. Extraño en medio de lo extraño, cargo mi propia presencia como un fardo impuesto, como algo que soporto y no puedo resistir. El destemplado del espejo se me parece. Esas ojeras son mías; míos los ojos descarriados, el cabello revuelto y pobre. Hay sin embargo una mínima distancia entre mi conciencia y esa imagen. Algo que impide la identificación cabal y abre una fisura por donde se cuela el desasosiego, la irreductible alteridad. Miro esa imagen y me veo al no reconocerme.

Así como anula la cercanía del mundo circundante, el insomnio despersonaliza, priva de matices, suprime la emoción vivida como algo propio. Soy un paraje, un suelo inespecífico. La ruina que resume un espacio devastado. Lo atascado, lo que no ha podido soñarse, arrastra en la turbulencia de la vigilia ficticia que me atrapa al yo y sus certidumbres, al yo en su irrelevancia. La conciencia del insomne, por llamar de algún modo a esa ceniza fría, no es exactamente la de un yo. Levinas lo sabía:

> En el insomnio se puede y no se puede decir que hay un *yo* que no llega a dormirse. La imposibilidad de salir de la vigilia es algo *objetivo*, independiente de mi iniciativa. Esa impersonalidad absorbe mi conciencia; la conciencia está despersonalizada. Yo no velo: *eso* vela. (230)

Tal el tormento: estar sabiendo que no se está. El insomnio es malestar, un equívoco estar, una agonía. Una vivencia heterónoma que corroe la percepción a medida que la gana. Un irse en otro hacia ninguna parte.

El que me usurpa y me retiene en este páramo ahora se ha sentado. En la cocina, a oscuras, busca distenderse en una vieja silla

de madera. La cabeza echada hacia atrás, cuelga o poco menos sobre el respaldo. Los ojos semicerrados saben que no dormirán. El letargo creciente que lo invade, lejos de llevarlo al reposo, terminará arrojándolo a la desesperación. Con el sopor, la fatiga crece y con la fatiga aumenta la impotencia para alcanzar el descanso. El abrumado, entonces, se alzará. Cuando vuelva a emprender la marcha, no sabrá hacia dónde dirigirse. La pesadez compacta que taladra su frente es la huella que en él cava un sueño trunco. En la raíz de su martirio, lo mutilado se encabrita, golpea, desbarata. Acaso se desquita. Lo que no pudo ser, no deja ser. El insomne habla sin voz. De un solo modo puedo más que sus sensaciones. Huyo de su impotencia cediéndole la palabra. Quiero oír al insomne, me quiero oír. Me vuelco sobre la desolación que me impone. La exploro y, explorándola, me amparo. Soy un desvelado y narro al desvelado. Lo que en su ácida agonía él deja entrever de mí.

El insomnio no solo me atrapa con frecuencia. Lo hace también con puntualidad. Hay una hora señalada. Saberlo me extenúa de antemano. «Eso» está ahí a las cuatro. A las cuatro, cuando se diría que ya todo se encaminaba hacia su mejor desenlace. Entonces aparece. Lo advierto cuando ya se ha instalado. No miro el reloj. Sé que son las cuatro. Es un saber que me descorazona. Quisiera arrancarlo de mí. Hundirlo. Disolver esta atroz puntualidad con que fracaso. A veces son horas las que paso así. Es una lucha estúpida, obcecada. Furor de impotente, nada más. Esa misma obstinación en dormir ya es mi derrota. Busco serenarme pero todo es crispación en mi desvelo. No pienso: una caravana de asociaciones sin nexo lleva a cabo en mí su desfile vertiginoso. No sé detenerla.

> *En vano espero*
> *las desintegraciones y los símbolos*
> *que preceden al sueño*. (231)

Cambio de posición, acomodo las sábanas. Me abrigo mejor, me desabrigo. Vuelvo a cambiar de posición. Abro finalmente los ojos a la oscuridad. La respiración de Patricia, a mi lado, es regular. Ella

desconoce este tormento. Empiezo, de a poco y sin levantarme todavía, a vislumbrar los contornos más cercanos a la cama. Las cosas parecieran rehuir su volumen. Comienza a ceder el flujo de imágenes. Entonces me incorporo y cesa. Se diría que el cuerpo absorbe ese vértigo; que en él gana espesor y se compacta, hasta convertirse en un peso macizo en los hombros, en un cepo que aferra la nuca. Es un dolor intermitente en las pupilas. Un vacío que agobia las sienes. El insomnio no devuelve a la vigilia. Nos arroja a una tierra de nadie. No despierta; seca el sueño, lo chupa, aplaza, desplaza. Soy abolido, arrebatado al sueño sin verme liberado del cansancio. El insomnio extirpa, arranca. Nos saca de un sitio y nos trasplanta a ninguno. Una siniestra utopía es el suelo del insomne. Una región brumosa y siempre intermedia donde figuro y falto a la vez. No lugar, tierra de nadie, nadie soy yo. Nadie es este que lleva mi nombre, vaciado de mí. Insomne es el que sabe con su cuerpo que no está donde se encuentra. Una exterioridad sin contenido que se capta como tal. «Insomnio. […] Indeterminación. […] Forma que *no termina* su propio diseño de forma, que no condensa su propio vacío». (232) El insomnio es esta «conciencia desdichada». (233) Lo que falta, no el ser a quien le falta.

Me levanto de la cama y recojo la bata. Siento el frío de los destemplados. Me calzo, salgo a ciegas. Dije que sé qué hora es y lucho contra el deseo sórdido de corroborarlo. Busco el pasillo de grandes ventanales que lleva a la sala de estar. Allí me detengo. Presiento en el cielo aún oscuro la inminencia del día. Septiembre está implantado y en el aire hay un afán de transparencia inédito hasta hace unas semanas. Aspiro la brisa que adivino a través del ventanal que no abrí y retomo el paso. Iré y vendré por la casa muchas veces. No está en ella lo que busco ni está en mí. Prendo luces, las apago. ¿Para qué acomodo un almohadón? Un trozo de papel nacarado resplandece en el piso del comedor. No lo toco. Conjeturo un rato sobre su origen. Luego lo abandono. Busco sentarme donde no duraré. Termino en la cocina. Termino es un modo de decir. Abro la puerta de la heladera. En la sombra, la luz turbia traza una brecha que se afianza y me cautiva. Es bienhechora

su caricia sobre las losas del piso. Apacigua lo que en mí no descansa. ¿Qué me recuerda? ¿Un paisaje antiguo, uno de ayer apenas vislumbrado desde un vagón de tren? ¿Dónde fue? ¿Cuándo fue? Me incorporo y cierro la puerta de la heladera. Es curioso. Pareciera que hubiese tomado una decisión y no es así. No procedo. Me ocurre lo que sucede. Cae entonces sobre mí, como un peso muerto, la sensación de tener todavía un día entero por delante. ¿Cómo emprenderlo si siento por anticipado el agotamiento de esa travesía? ¿Cómo alcanzar su desenlace desde esta indefensión para iniciarlo? Al mediodía, estoy seguro, me dormiré en cualquier parte. Hablando o trabajando, de pronto me dormiré. Será un segundo, un derrumbe fulminante. Mis ojos dejarán de ver sin haberse cerrado. Privada de luz, la cocina es un páramo; reverso desolador de todo lo luminoso que allí sucede durante el día. De cuanto allí fluye y confluye y vuelve a fluir. Fiesta de los aromas y los sabores. De las pausas y los bellos encuentros fugaces con mi mujer, entre una y otra hora de trabajo. No, esto no es quietud. Esto es lo inerte, lo rígido, lo estático. No lo callado sino lo mudo que con su silencio ensordece. Lo mudo que lo abarca todo como una pena que parece desprenderse de las sillas, de los vasos olvidados, de la ventana que no refleja sino esa inmovilidad de pantano. Tengo sed. Vuelvo a beber, ávidamente. Bajo la canilla abierta, me dejo bañar la cara. Es un relámpago de vida. Cede mi piel calcinada. Luego es el desierto otra vez. Me desvío hacia mi estudio. ¿Para qué? Allí, sin proponérmelo, me concentro en unos sonidos que llegan de la calle. Froto mis ojos. Sé que no habrá despertar pero algo busco. Un alivio, una pausa, un intersticio. Hay voces afuera, vienen de abajo. Son el preámbulo del día. Florece en mi insomnio un rédito inesperado. Me alcanza una risa tosca, feliz. ¿Cómo podría sospechar quien la derrama que yo la recibí? ¿Cómo podría adivinar la prolongación de su despliegue detrás de una persiana baja, a seis metros de altura? Es hermoso sentir gratitud. Correría a expresarla si mi cuerpo no estuviera encallado en su desvelo. El paso de un colectivo me recuerda que hoy tampoco saldré. ¿Hoy? ¿Cuándo será hoy? Ahora es nunca. Y oigo pasos en medio de nunca. Nítidos,

firmes. Pasos de varón. Alguien marcha, claro. ¿A su casa? ¿Al trabajo? ¿Y cómo se llamará? Los apellidos me han parecido siempre una pertenencia insólita. Son palabras con frecuencia ininteligibles que lo aclaran todo. Bostezo. Un largo bostezo. Consisto en él. Como si con él recuperara por unos segundos el cuerpo que perdí. Bostezo, una plenitud inesperada. Una súbita concreción. Una arremetida de mi ser contra la realidad de mi irrealidad. De pie otra vez. No tengo nada que hacer. No tengo nada que ser. Cinco y veinte. Podría levantar la persiana del comedor de la sala y abrir de par en par la ventana a la mañana inminente. O podría levantar la persiana sin abrir la ventana. Un primer resplandor bañaría el sofá y las plantas. Podría verlo derramarse o anticipar mi ducha o retocar mi barba. Adeudo cartas. Una a Londres, otra a Brasil. ¿Por qué no aprovechar este momento y responderlas? ¿Pero quién las redactaría? ¿Quién diría qué en nombre de quién? No ha amanecido aún el redactor de esas cartas. Yo no sabría ocuparme de sus asuntos.

---

228. La cita es de Freud. La he adaptado a la primera persona del singular. Pablo Kovalovsky la transcribe textualmente en su artículo «Insomnio», inédito, pág. 5.

229. Dante Alighieri, *La divina comedia*, Infierno 4: 42, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 1984, pág. 97.

230. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, pág. 47.

231. Jorge Luis Borges, «Insomnio», *El otro, el mismo*, en *Obra poética*, Buenos Aires, Emecé, 1977, pág. 172.

232. Emmanuel Levinas, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 1994, pág. 90.

233. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, págs. 128 a 139.

# Ocurrió en Lisboa

## I

¿Quién, en su niñez, no ha soñado con ser invisible y, disuelto en el aire, emprender las aventuras de un dios: deslizarse, imperceptible, entre los cuerpos, real donde nadie lo sospecha, profanando intimidades sin ser advertido, testigo impensable de tanta cosa secreta, activo donde no se lo imagina, anónimo como solo puede ser lo inconcebible, protagonista sin igual de cuanto ocurre, viendo y oyendo sin restricción, investido con la impunidad de la que solo puede gozar una ausencia aparente, teniéndolo todo a su alcance sin estar al alcance de nadie?

¿Y qué decir de ese otro afán profundo que también es común a casi todos y que va imponiéndose después, con los años, y en el que es fácil reconocer el reverso acabado y hasta complementario de ese anhelo de ser invisible que colmó nuestra infancia? El de querer con toda el alma que se nos vea y no solo que se nos vea, sino que se nos reconozca y distinga y podamos, en suma, volvernos inconfundibles, sobre todo entre nuestros semejantes, a los que no en vano designamos así para que no se dude de que es grande el temor de que con ellos se nos confunda, y entre quienes aspiramos a descollar mediante el mérito, el prestigio o el azar, arrebatados por ese anhelo febril de presencia y singularidad por el que nuestra insaciable vanidad se desvive.

Más allá de esta pasión, tan humana e imbatible como estúpida, hay, en lo que atañe a esta cuestión de ser visto y no ser visto, una

variante que me sorprendió y se me impuso como la más atrayente de cuantas conocía. Podría enunciarla así: ¿qué pasa cuando nos descubrimos presentes donde no lo sospechábamos? ¿Y qué cuando, viéndonos donde no lo imaginábamos, no encontramos a nadie dispuesto a corroborar que allí estamos, tal como nosotros mismos lo aseguramos, renegando de aquello que nos resulta indudable? ¿Qué ocurre, en fin, cuando, a diferencia del Caballero de la Triste Figura, no contamos con quien nos acompañe en la seguridad de vernos donde nos vemos con toda evidencia o, lo que es igual, en la admisión de que estamos donde decimos estar?

Late aquí, como se advierte, un dilema que se articula con el afán de empeñarse en resultar inconfundible donde no hay ni puede haber consenso para ello. En alguna medida también, podría estimarse que ese dilema, si no adopta los perfiles del delirio, al menos los roza pues en él resalta, como se verá en el episodio que me inspira, una poderosa certeza interior en la que no hace mella el disenso colectivo por mejor fundado que parezca.

Trataré no obstante de mostrar que el asunto del que me ocupo no se orienta hacia ninguno de esos dos rumbos y que en él se entremezclan muchos matices, entre los cuales no son pocos ni menores los que vuelven a interrogarnos acerca de lo que, con más frecuencia que tino, suele llamarse realidad.

Siempre es doloroso no ser convalidado. Creer en algo sin que se nos crea exige mucha templanza para insistir en afirmar lo que decimos sin dar la impresión de que obramos como obcecados o, aun cuando la demos, sin caer nosotros mismos en esa impresión. Una convicción personal que no encuentra respaldo en el asentimiento ajeno o no alcanza a ser compartida plantea a quien la tiene desafíos inusuales. Puede inducirnos tanto a subestimar a los que no coinciden con nosotros, a darles la espalda con rencor o indiferencia, o bien a caer en un tembladeral interior capaz de vulnerar la firmeza de nuestras convicciones. Puede también, como ocurre entre los genios innovadores o, menos superlativamente, entre los temperamentos vigorosos, que una convicción personal socialmente desoída fortalezca, pese a todo, la propia fe y nos

ayude, con su sólido arraigo en nuestro espíritu, a enfrentar la adversidad y el descreimiento que inspiramos por doquier.

¡Ah, los otros! Esos que pueden echar a perder la consistencia adjudicada por nosotros a nuestro parecer. Esos cuya opinión acota el alcance de la nuestra al no coincidir con ella. Esos para quienes es nulo el relieve de lo que a nosotros nos parece incomparable. Esos que conciben como imperdible lo que a nosotros nos resulta desechable. Los otros. Ese ángulo siempre brumoso del escenario personal donde, tantas veces, se desdibuja la universalidad que asignamos a nuestros valores. Los otros. Esos que no ven lo que nosotros vemos. Esos que no nos ven como nosotros nos vemos. Esos que nos ven sin que nosotros los veamos. Tal es, en última instancia, lo que le sucedió a mi querido Alejandro Erlich Oliva, maestro argentino del contrabajo con domicilio en Lisboa.

¿Narcisismo? No me parece. Al verse sin reconocerse, Narciso se enamora de ese «otro» cuyo rostro contempla por primera vez y al que, a conciencia, desconoce como suyo. En cambio, Alejandro Erlich Oliva, al reconocerse de súbito en un cuadro del que enseguida hablaré, se descubrió primordialmente *visto*. No fue su imagen la que lo fascinó, sino el enigma del origen de esa imagen. ¿Quién lo había visto y cuándo? ¿Y quién era ese otro que, viéndolo sin ser visto, en él se había inspirado? ¿Ese otro velado y revelado por el cuadro que lo reproducía, a él, Alejandro Erlich Oliva, tocando el contrabajo? Esta y no otra fue la materia de su intriga.

## II

Ocurrió lo que contaré en el Café no Chiado. (234) Sin mayor esfuerzo podrá ubicarlo en Lisboa quien recorra el Bairro Alto y se deje ir por el Largo do Picadeiro hasta alcanzar la Travessa dos Teatros. Allí está él, poco menos que enfrente del Teatro Nacional de São Carlos, cuya entrada, bella y solemne, cruzó a los apurones y con atraso Erlich Oliva, a las cuatro y diez de la tarde del 7 de febrero del año 2003. Pero la cita que allí tuvo, si bien provechosa, terminó siendo para él menos relevante que todo lo que en la media

hora anterior vivió, precisamente en el Café no Chiado. El local, apacible y pequeño, está de costumbre envuelto en un silencio espeso que contrasta con su nombre, inspirado al parecer, como el de todo el barrio, en el estruendo que producían las ruedas de los carromatos y carretas que al ascender por las empinadas cuestas del lugar, en el siglo XVIII, terminaban descargando, con no menor bullicio, su mercancía en el lugar. Pues bien, al Café no Chiado entró mi amigo como no habría de salir, distendido y con tiempo, y sin presentir siquiera lo que entre sus paredes lo aguardaba o, más exactamente, lo que una le depararía. Ubicado en la barra, Alejandro Erlich Oliva dejó correr sus ojos por el salón hasta que, en la pared del fondo, expuesto a una luz tenue y algo opaca que provenía del techo, vio el cuadro que, según él, lo reproduce tocando junto a Fernando Flores, contrabajista también. Ninguna duda tuvo Alejandro Erlich Oliva de que de él y de su colega se trataba. Olvidado de su té, que fue echando a perder el aroma y enfriándose en el mostrador, se arrimó al lienzo, perplejo y ganado por la certeza y el desasosiego de quien accede a una revelación. Era él; era él absolutamente. Él y Fernando Flores, tocando juntos en alguna de esas primeras ocasiones en que lo hicieron, pues el aspecto de los dos en el cuadro era juvenil. La figura de aquel hombre de barba renegrida y largos cabellos era, asombrosamente, la suya; suyo aquel modo de implantar el contrabajo en ángulo de cuarenta y cinco grados y suyo, a ciencia cierta, el arte de empuñar el arco a la francesa. Como asimismo eran de Flores, y de muy pocos más que de Flores en todo Portugal, ese modo austríaco de situar el contrabajo a noventa grados y que la tela reproducía con notable sagacidad. De Flores era, además, aquel perfil de rasgos rotundos que asomaba detrás del suyo y que tanto se prestaba, en los círculos musicales, a que se los contrastara con el enunciado poco menos que etéreo de su modo instrumental. De manera que duda no cabía y sí perplejidad; una perplejidad que en Alejandro Erlich Oliva creció y se transformó hasta convertirse en inquietud punzante y que lo empujó de vuelta hacia el mostrador del que había partido, en busca ahora de explicaciones que lo ayudaran a

disciplinar de algún modo la turbulencia en que lo había sumido la magnitud de su hallazgo.

¿Quién y cuándo los había retratado sin que ellos lo advirtieran? Aquellas imágenes, como ya dije, no eran recientes sino poco menos que remotas. Alejandro Erlich Oliva se encaminaba sin mengua en su energía hacia los cincuenta y cinco años cuando las descubrió plasmadas en el cuadro del Café no Chiado, y en ellas, ni él ni su compañero tenían más de treinta cada uno. Intacto en ellos seguía, eso sí, y aún más aprimorado, el arte de tocar el contrabajo. Pero de aquella cabellera oscura y abundante ya no quedaba más que un raleado pelo gris acantonado en las sienes. La gordura, sin robarle prestancia a la figura, le había impuesto una gravedad que en el cuadro no tenía. Flores, que a fines de los años ochenta se había desplazado a Canadá, y al que Erlich Oliva solo fugazmente había reencontrado al poco tiempo de su partida, de seguro había cambiado tanto como él. Y como juntos solo habían tocado en la Orquesta Sinfónica de la Fundação Calouste Gulbenkian de Lisboa, entre 1978 y 1984, no cabía sino concluir que el autor del cuadro, necesariamente, debía haber tomado sus apuntes en un ensayo abierto al público o en una actuación formal de la orquesta en la que Flores y él fueron figuras del contrabajo.

## III

El mostrador del Café no Chiado estaba a esa hora incipiente de la tarde a cargo de un hombre bizco y bajo que no oyó con simpatía lo que Erlich le contó. Por el contrario, hay que decir que se adueñó de él, al escucharlo, algo más que una gran impaciencia, en especial cuando mi amigo, para exculpar de algún modo su ansiedad y justificar su andanada de preguntas, afirmó que una de las figuras del cuadro era la suya y la otra de un compañero, músico como él. Esto, al parecer, produjo temor y extrañeza en el encargado que trató enseguida, según cuenta Erlich Oliva, de apartarse de él y de ese asunto que alteraba su rutina. El cuadro, se limitó a decir retrocediendo hacia la cocina, estaba allí desde hacía unos años —

cuántos no sabía, si tres o dos o cuatro—, traído por el dueño del local, hombre cercano, al parecer, a quien lo había pintado, y que hasta fines de marzo no estaría de regreso en Lisboa. Al pintor solo una vez lo había visto, aunque le aseguraban que aparecía por el café con frecuencia; más no sabía y que tuviera buenas tardes. Erlich agradeció la cordialidad con que no se lo había tratado y volvió ante el cuadro buscando ordenar sus emociones. Algún indicio ya tenía y era cuestión ahora de programar los pasos venideros de su búsqueda. Él mismo ya debía retirarse puesto que, como se dijo, lo esperaban en el teatro. Echó una última y minuciosa mirada a la tela, verificó otra vez que no alucinaba y se dispuso a salir. Alcanzaba la puerta cuando vio que el empleado bizco y bajo lo señalaba con un dedo desde el mostrador mientras algo le decía a un hombre joven, apuesto y negro, que lo oía sin dejar de sonreír. Se detuvo Erlich Oliva, el joven se le acercó y con tono afable le informó que él era Edoardo Malé, autor del cuadro. Nuevo sobresalto para el ya agitado Erlich, ansiedad y alivio entreverados ante aquel segundo encuentro imprevisto, no menos misterioso que el primero y que amenazaba con desbaratar la cita fijada en el Teatro de São Carlos. Erlich sin embargo no dudó y emprendió una vez más su relato explicándolo todo con la minuciosa claridad a la que solo él se atreve siempre, mientras el pintor asentía casi imperceptiblemente, mirándolo al principio con asombro y después con cierta ironía piadosa que a Erlich no se le escapó.

—No, mi amigo, no. Me parece que usted se ha confundido. Yo —le dijo Malé— vengo de Angola. Llegué a Portugal hace cinco años. Pinté desde muy joven en Maputo y aquí me vine buscando un poco de pan y un poco de paz, cosas que faltan en mi tierra, y el tema de este cuadro lo extraje de una foto del año 51 que localicé en una biblioteca escolar de Oporto cuando anduve interesado en realizar cinco lienzos inspirados en músicos de jazz.

No hace falta inventariar detalles sobre el creciente desconcierto de mi amigo. Su expresión lindaba con una lastimera incredulidad. Arremetió una vez más con sus razones, fue escuchado en esta

ocasión con mayor paciencia que interés, pero nada se le dijo que convalidara su impresión. Y la fugaz relación con Malé se hizo aún más breve cuando Alejandro Erlich Oliva, en una embestida final y desesperada, afirmó que era imposible que las cosas fueran tales como Malé las contaba, pues era él y no otro quien estaba en la tela estampado, y sin duda era Flores el músico que lo acompañaba. Ante esto parece que Malé sonrió estupefacto, con lo cual en Erlich Oliva la incomodidad creció hasta rozar el padecimiento.

—¿Y por qué habría yo de mentirle, señor? —le preguntó el pintor cruzándose de brazos.

—¿No recibió usted de alguien apuntes o fotos tomadas hace unos veinte años en la Fundação Calouste Gulbenkian? Ensayábamos martes y jueves, de cuatro a seis y media de la tarde…

—¿Yo? No. ¿De manos de quién? No visité jamás la Fundação Gulbenkian ni conocí a nadie que la frecuentara…

Erlich Oliva se sintió desacreditado y solo. La vergüenza lo abrumaba más que el desencanto. Empeñado en apartarse del descrédito en que había caído, buscaba hacer pie en algún fundamento lógico, viendo, no obstante, que sin remedio se hundía más y más en la incredulidad a la que el pintor lo condenaba. Finalmente, decidió no seguir ahondando su exposición al ridículo. Sonrió él también, asintió, estrechó la mano que el pintor le extendió vacilante cuando él le ofreció la suya, y se fue de allí a su cita en el São Carlos, sintiendo que le arrancaban el gobierno de su identidad.

## IV

En la noche de ese mismo día, cenando en su casa, nos contó el episodio a Patricia, mi mujer, a Lidia, que es la suya, y a mí, y nos impuso, más que nos propuso, que fuéramos con él, por la mañana, hasta el Café no Chiado. Luego, sobre la misma mesa en la que habíamos cenado los manjares que él nos preparó y en la que ahora Lidia y él fumaban copiosamente, Alejandro dejó caer un par de

fotos que lo retrataban tocando, con barba frondosa, cabellos largos y junto a Fernando Flores. A toda costa quería que Patricia y yo, que en aquel entonces aún no lo conocíamos, contáramos con una referencia objetiva de lo que, al día siguiente y ante el cuadro de Malé, iba a probarnos. Casada con él antes de emigrar a Lisboa en 1976, Lidia escuchó su relato minucioso con los ojos bajos y una sonrisa que de ese modo no se hacía tan evidente y que no parecía afectar la locuacidad de Erlich Oliva.

De nada sirvió, hay que decirlo, que viéramos el cuadro. La mirada que los tres le echamos no redundó, como Erlich deseaba, en una confirmación de su expectativa. Por el contrario: le bastó vernos observar la tela para sentirse más solo. Pero, por sobre la tibieza de mi comentario y el de Patricia, que denotaba lo difícil que se nos hacía compartir sus conclusiones, lo que más le dolió y lo aisló de veras fue el gesto piadoso y tierno con que Lidia lo acarició.

—Alexito —le dijo con vivacidad—, ¡sos tan exagerado!

—Pero Lidia —respondió él con un hilo de voz mientras extendía una mano abierta hacia el cuadro—, vos sabés que soy yo…

Ella desbarató el dramatismo de aquel instante con una carcajada y un beso, desviando luego el juicio hacia la ponderación de la tela, a la que, como pintora y entendida que es en pintura, encontró mediocre y vacilante, orientada como estaba su confección dentro de irresueltos principios neofigurativos que, según dijo, atenuaban aún más la posibilidad de cualquier equivalencia entre un presunto modelo y la propuesta del cuadro. Y todo lo remató Lidia volviendo a dejar oír su risa.

—¡Te salvaste, Alexito, de caer en las manos de un desangelado!

Salimos, taciturnos, del Café no Chiado y nuestro silencio se habría adensado hasta el infortunio si Alejandro Erlich Oliva, sagaz y generoso como es, no se hubiese encargado de esfumarlo, recordando que estábamos a un paso del sitio donde Pessoa solía encontrarse a beber con el pintor Almada Negreiros. Y hacia allí nos fuimos todos, más aliviados por lo que dejábamos atrás que

interesados en el sitio que teníamos por delante y al que, por otra parte, ya conocíamos.

Avanzado el atardecer de aquel sábado, Patricia y yo regresamos a Madrid. Alejandro, siempre fraternal, nos dejó en el pequeño aeropuerto de Lisboa. Tras abrazarnos y despedirnos, me miró a los ojos:

—No entiendo a Malé, Santiago. No entiendo qué teme. Hablé con Flores. Lo encontré en Canadá y le conté mi hallazgo. Me dijo que en tres semanas podría estar en Lisboa, aprovechando un viaje que debe hacer a París. Vendrá conmigo a ver el cuadro.

---

234. Al que, en castellano, bien podría llamárselo Café del Chiado.

# Una biografía de la lluvia

Son legión los agraciados que la lluvia cautivó y basta, para saberlo, con atenerse a lo asentado por los poetas. Pero aún más que incontables resultan los hechizados en quienes la emoción de sentir y contemplar la lluvia no alienta ni alentó nunca el deseo de leer o escribir sobre ella. Y eso, claro está, en nada desmerece la emoción excepcional con que la viven o la vivieron. La lluvia logra imponerse con o sin literatura y en esta materia, creo yo, el corazón iletrado no es menos docto que el instruido. En el buen contemplador y en el sentidor cabal, su actualidad, su inminencia o su paso consumado desatan, con más constancia de la que se sospecha, sensaciones deliciosas e inusuales sentimientos, y por gozarlos como se los goza lo menos que cabe es expresar gratitud, se tenga o no a quién hacerlo.

Algo hay en la lluvia bien habitada que nos habla de nosotros o mejor que, por ser como es, solo viéndola caer se nos revela o lo hace únicamente ante estímulos similares a los que desata el duende de la lluvia. Ese nosotros que aflora en quienes somos, depurando lo que vemos y sentimos de toda obviedad, conforma, sin la menor duda, nuestro sustento lírico, ese del que con acierto supo hablarnos Bachelard: «Una mirada tranquila sorprendida en la más humilde de las visiones es operadora de inmensidad». (235) Y, para ejemplificarlo de manera suficiente nos remite Bachelard a las palabras de D'Annunzio:

> D'Annunzio nos comunica la mirada del animal tembloroso, la

> mirada de la liebre que, sin tormento un instante, proyecta una paz sobre el universo de otoño. «¿Han visto ustedes alguna vez por la mañana, una liebre salir de los surcos recién abiertos por el arado, correr algunos instantes sobre la escarcha de plata, detenerse en el silencio, sentarse sobre sus patas traseras, levantar las orejas y contemplar el horizonte? Parece que su mirada apacigua el Universo. La liebre inmóvil que, en una tregua de su perpetua inquietud, contempla la campiña humeante. No podríamos imaginar un indicio más seguro de paz profunda en los contornos. En ese momento es un animal sagrado al que hay que adorar. (236)

Tal es el don de observación que también a mí me importa; don de quien sabe advertir el mundo en el «objeto particular» que lo convoca. (237)

Hay pues, ahora en términos de Martin Buber, un encuentro privilegiado con las cosas en el que ellas dejan de ser meras cosas, útiles, paisaje o herramientas, para convertirse y convertirnos en presencias, formas investidas de un infrecuente don de cercanía al que no puede desconocerse como un modo superlativo de comunión cuyos rasgos dominantes son los del encuentro pleno o la inusual intimidad. (238)

A juicio de Rainer María Rilke, este territorio de inmejorable proximidad y supremo relieve para el espíritu bien dispuesto constituye una oportunidad y, más aun, «una misión»:

> *Sí, las primaveras te requerían. Algunas estrellas*
> *exigían tu mirada.*
> *Una ola se elevaba hacia ti desde el pasado, o*
> *al pasar junto a una ventana abierta*
> *un violín se te entregaba. Todo esto era misión.*
> *¿Pero tú la cumpliste?* (239)

Puesto que la lluvia cuenta con tantos perfiles como retratistas fue capaz de convocar, hay que decir que son muchas, variadas y subyugantes las semblanzas que la lluvia alcanzó por parte de quienes, mirándola, han sabido verse. Si bien mis predilecciones ya han dictado veredicto, mi memoria, según parece, es más equitativa

que ese pronunciamiento y por eso, de algún modo, al rebasarlo lo desmiente.

Jacques Prévert plasmó un efecto inconfundible, desolador y poético a la vez, al enhebrar, en su «Bárbara» famoso, la lluvia dócil bajo la cual los amantes se abrazan en Brest con las ráfagas ardientes y devastadoras del plomo y el acero de los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial. Ives Montand supo darle voz a tanta maravilla. ¿Y cuántos somos los que nos hubiéramos conmovido oyéndole decir lo que Verlaine advirtió en la lluvia?

*Llora en mi corazón*
*como llueve en la calle.*
*¿Qué tristeza me deja*
*calado el corazón?*

*¡Oh, murmullo de lluvia*
*en el suelo y las tejas!*
*¡Corazón de tristeza,*
*por ti canta la lluvia!*

*Porque sí la congoja*
*llora en mi corazón.*
*¿Y no ha habido traición?*
*No hay razón de congoja.*

*¿Por qué tanta tristeza*
*sin ninguna razón*
*hay en el corazón*
*convertido en tristeza?* (240)

Cada vez que la frágil luz del mundo se opaca y resurge la insondable desnudez de lo real, cada vez que cede el encanto que a todo lo hermana con todo, y se esfuma la voz afable de los seres y las cosas que en nosotros se animan por la obra de la empatía, una objetividad chata, descarnada, aniquiladora, parece cernirse más y más sobre nuestra percepción para dictaminar que los fervores de la mejor afinidad han languidecido o se han evaporado, convirtiendo en áspera lejanía lo que hasta allí fuera confidencia. La lluvia que

Paul Verlaine pondera no refleja su estado interior sino que lo crea. Lo real impensable, ese excedente de toda comprensión racional y que, más allá de nuestra voluntad, una y otra vez se nos impone como ineludible, cae sobre él, desasido de toda proximidad, y le imprime su peso. Verlaine se siente inmerso hasta la perplejidad en esa presencia a la que no reconoce llamada por su corazón, a la que no encuentra originada en un malestar propio y que, autónoma, lo avasalla con su exterioridad inasible, lo domina, lo colma de tristeza; una tristeza que lo agobia y lo sumerge, haciéndose oír en el murmullo de la lluvia, esa lluvia que, derramándose no sobre él sino en él, va configurando su inexplicable desierto interior.

Nada más oportuno, se diría, que una reflexión del ya citado Martin Buber para intentar, al menos, el esbozo de una respuesta posible, sustantiva, a la gran pregunta con que Verlaine concluye su poema:

> *¿Por qué tanta tristeza*
> *sin ninguna razón*
> *hay en el corazón*
> *convertido en tristeza?*

«La exaltada melancolía de nuestro destino —entiende Buber— reside en el hecho de que, en el mundo en que vivimos, todo *Tú* se torna invariablemente en *Ello*.» (241)

De hecho, toda vez que el enigma viviente se desdibuja como atmósfera cordial en la que nos manifestamos a nosotros mismos y a cuanto rodeándonos nos interpela, toda vez que esa energía venturosa y convocante se difuma en nuestro espíritu, es él mismo, ese espíritu que nos animara, el que ya no parece nuestro, y un sentimiento de súbita extrañeza, al incautarnos, nos desplaza y nos convierte, junto con todo lo que hasta allí nos requería, en ajenos a nosotros. Entonces, sin dejar de estar donde estábamos, ya no somos quienes hasta allí fuimos. El anonimato nos ha avasallado. Disuelta la empatía, ya nada nos cobija en el encuentro. Solo rige en nosotros la distancia, el gesto insustancial, el extravío en la objetividad. Es así como la lluvia cala el alma de Verlaine, es así

como lo embarga y, al destituirlo como fuente de comunión y de diálogo, lo atraviesa, lo aísla y le impone como propia su propia impermeabilidad. Sin asidero en lo familiar y discernible, sin consistencia en el yo, Verlaine es depuesto por esa lluvia que lo despoja y en la que se convierte.

Menos conocido pero no menos incisivo es el poema que Leopoldo Lugones llamó «Olas grises»:

> *Llueve en el mar como un murmullo lento.*
> *La brisa gime tanto que da pena.*
> *El día es largo y triste. El elemento*
> *Duerme el sueño pesado de la arena.*
>
> *Llueve. La lluvia lánguida trasciende*
> *Su olor de flor helada y desabrida.*
> *El día es largo y triste. Uno comprende*
> *Que la muerte es así… que así es la vida.*
>
> *Sigue lloviendo. El día es triste y largo.*
> *En el remoto gris se abisma el ser.*
> *Llueve… Y uno quisiera, sin embargo,*
> *Que no acabara nunca de llover.* (242)

Yo he visto, en medio del océano, caer esa agua mansa y persistente. Al igual que a Leopoldo Lugones, también a mí como a tantos, me ha parecido desolador el espectáculo interminable de la lluvia sobre el mar. Pero esa desazón ha sabido ser, a su modo y por su intensidad privilegiada, mucho más que desdicha, mucho más que pesadumbre, disconformidad o tedio sin sustancia. El anónimo resplandor de lo real no inventariado por el habla, ese mismo al que Lugones remite al decir «En el remoto gris se abisma el ser», allí se perfilaba, allí emergía, si se era capaz de soportar su aparición. Allí estaba disponiéndonos e instaurándonos como espectadores partícipes, como testigos anonadados. Ese acontecimiento, el del agua derramada en el agua, lloviendo sobre mojado como el dicho tan certeramente dictamina, prueba de manera sobrecogedora la realidad sin propósito de los hechos naturales, su escalofriante

neutralidad.

Descontado el unánime repudio que despiertan, por sus secuelas, las lluvias torrenciales o por su invariable mezquindad el agua más que menguada que a veces brindan los cielos donde más se la necesita, tanto la lluvia abundante como la moderada guardan, para el contemplador pertinente, su dosis de encanto y sugerencia. Las lluvias que en febrero se agolpan y suceden al sur del Brasil son, en su trenzado admirable de furor y brevedad, un fenómeno que siembra conmoción. Y lo mismo hay que decir de la tenue llovizna de Lima, tan delicada y casi intangible que, mientras perdura, pareciera estar a punto de cesar.

Cosa de veras notable y lindante con la osadía es sentir y ver una tormenta a campo abierto, cabalgando en medio de una cortina de agua enardecida por el viento y de la que solo pobremente nos ampara una capa ancha, cuyos servicios sin embargo hasta el caballo agradece, mientras se desploma sobre nosotros el cielo hostil con su trueno y su aguacero, y se dilatan a nuestros pies esos charcos cuyo aspecto inesperado fuerza a extremar la cautela y a temer lo imprevisible.

¡Qué bueno es en esas horas, que son también las que a veces nos sorprenden al volante en una ruta remota donde poco menos que de adorno sirve el limpiaparabrisas, imaginarse al abrigo de una manta y tras un grueso ventanal donde las gotas estallan y se deslizan, mientras leemos, bebemos o conversamos junto al fuego, en un pausado murmullo con quien más nos interesa!

Puede ser también un privilegio ver llover a mediana o gran altura. ¿Qué no decir de las ofrendas que son capaces de guardar un tercer o cuarto piso en el que sabe hacerse oír la percusión de la lluvia y donde se intensifica el perfume de la calle empapada, pues la humedad parece enhebrarla con mayor refinamiento a siete o diez metros que al ras del suelo, acaso porque la brisa, por tenue que sea cuando llueve, afina y expande aromas reparadores, generosos, imprevistos? Y cuando nos toca encontrarnos poco menos que en la cima de un rascacielos, a setenta o a cien metros de altura, ¿no se tiene allí la impresión de estar donde la lluvia se

confecciona? ¿No pareciera, en esos días en que el cielo se muestra enfurecido, que estamos por entreabrir con nuestros dedos las nubes oscuras y densas, y que los ojos sabrán discernir el sitio recóndito donde nace el ronco jadeo de los truenos?

En lo que hace a mis predilecciones literarias, creo que nadie ha visto llover como Fernando Pessoa. Los cielos de Lisboa, a punto de desgarrarse o después de haberlo hecho en un auténtico diluvio, tanto como las horas y las calles en que el agua mansa o encendida se precipita, encontraron en Pessoa, mucho más que a un observador, a un celebrante. Dos fragmentos bastarán para probar que no exagero. Los extraigo del volumen que Pessoa habría atribuido a Bernardo Soares de haberlo compaginado y al que tituló *Libro del desasosiego*:

> Toda la noche y hora tras hora, cayó sobre nosotros el gemido de la lluvia. Toda la noche, estando yo semidespierto, oí la insistencia de su monotonía fría en las ventanas. De pronto, una ráfaga de viento, en el aire más alto, azotaba, y el agua ondulaba en su sonido y dejaba correr rápido sus manos por los cristales; de pronto un sonido sordo no hacía más que provocar sueño en el exterior muerto. Mi alma era la misma de siempre, entre las sábanas como entre la gente, dolorosamente consciente del mundo. Se demoraba el día como la felicidad y en esa hora parecía que se demoraba indefinidamente.
>
> ¡Si el día y la felicidad no llegasen nunca! Si esperar fuese al menos no tener siquiera la desilusión de conseguir.
>
> El sonido casual de un carro tardío, áspero al saltar sobre los adoquines, crecía desde el fondo de la calle, estallaba contra los vidrios, se apagaba hacia el fondo de la calle, hacia el fondo del vago sueño que yo no conseguía del todo. Golpeaba, de cuando en cuando, una puerta de escalera. A veces había un chapoteo líquido de pasos, un roce contra sí mismas de ropas mojadas. Una u otra vez, cuando los pasos eran más, sonaba más fuerte y embestía.
>
> Después del silencio volvía, con los pasos que se apagaban, y la lluvia proseguía incontable. (243)

> Llueve mucho más, siempre más… Hay algo como una cosa que va a derrumbarse en el exterior negro…
>
> Todo el amontonado irregular y montañoso de la ciudad me parece hoy una planicie, una planicie de lluvia. Mire hacia donde mire, todo es color de lluvia, negro pálido. Tengo sensaciones extrañas, todas ellas frías. Me parece de pronto que el paisaje esencial es bruma, y que las casas son la bruma que lo cubre.
>
> Una especie de neurosis anticipada, provocada por lo que seré cuando ya no sea, me congela el cuerpo y el alma. Algo así como el recuerdo de mi muerte futura me estremece por dentro. En una niebla de intuición me siento, materia muerta, caído en la lluvia, gemido por el viento. Y el frío de lo que no sentiré muerde el corazón actual. (244)

Pienso, a veces, que el *Libro del desasosiego* agota, en su notable variedad de perspectivas y matices, el goce y la inquietud de ver y oír llover. En ese inventario que no se cansa de innovar, se diría que Pessoa recopila todas las respuestas que es posible ofertar a las insinuaciones de la lluvia ciudadana. Y el fruto de todo ello, claro está, es un alma retratada como pocas, una obra maestra de la autocomprensión alcanzada por el sentimiento de vivir, de morir y renacer al vaivén de las proposiciones de la lluvia.

Hay en muchas biografías, como lo hubo ejemplarmente en la semblanza del bíblico Noé, un diluvio original, una tormenta antológica que perdura en el recuerdo de sus protagonistas con la fuerza o la nitidez de lo incomparable. También en mi vida hubo una y si no me tocó soportarla a bordo de una tambaleante barcaza de madera, sí lo hice en un carro tirado por caballos percherones, en cuyo pescante y en brazos de mi madre y bajo una lona tendida con más empeño que acierto, crucé el campo a noche cerrada, temblando en la tempestad como solo puede hacerlo, de miedo y bajo los truenos, un niño de cuatro años.

Caía esa lluvia furiosa cuando mis padres, mi hermano y yo llegamos a Escrinia, de visita a don Samuel y a mi abuela Natalia, que por entonces veraneaban en ese pueblo entrerriano. Un sobrino

de don Samuel, al que apodaban Mote, fue a buscarnos a la estación del ferrocarril y mi padre cuenta que, en medio del diluvio, se empeñaba en darse a conocer agitando a la distancia un farol que el agua empañaba y cuyo vaivén, en la oscuridad de la noche, volvía desolador. Fue Mote quien condujo el carro por el río de barro que atravesamos hasta llegar a la casa, a kilómetros de allí y a merced del aguacero bajo el que mis padres, cada uno con una mano, nos acunaban a Hugo y a mí, mientras con la otra daban sustento al improvisado techo de lona que tan mal nos amparaba, y al que aún me parece ver envuelto en esa penumbra luminosa con que el desconsuelo graba ciertas presencias en el alma y allí las deja latiendo toda la vida.

Ver llover es presenciar un hecho trascendente, un real acontecimiento que, sin remitir a un dios ni a nada de estatura equivalente, algo esencial revela al buen catador de lo enigmático. La lluvia cae sobre el hombre como caen la nieve, el sol y la noche. Es ofrenda, qué duda cabe, pero no del cielo sino del ser, del puro haber y suceder. Llegada la hora de inventariar sus causas, la lluvia a nadie remite ni a ninguna finalidad sino a un «hay», ese «hay» levinasiano del tan francés *il-y-a*, que no responde a intención alguna, sino y tan solo a esa energía, ciega y tenaz, que sin pausa busca liberarse para volver a reconstruirse y derramarse otra vez, en una alternancia sin meta ni sentido. (245) Llueve. Llueve sin por qué ni para qué. Llueve porque sí. Es lo que «hay». Llueve porque, como sentencia el resignado Lugones, «la vida es así», sin que sepamos, en este caso y a ciencia cierta, qué señalamos al decir «la vida» y cuál es el contenido neto de ese «ser así» que le reconocemos como atributo.

El hombre y la lluvia remiten, cada cual a su modo, al enigma de las presencias que pueblan el mundo, bajo formas cuya diversidad pasma e intriga, y al misterio sin duda mayor, en el caso del hombre, de su facultad para constatarlo. Y digo constatarlo y nada más que constatarlo, porque este misterio, al que considero hegemónico, solo pide espaldas capaces de soportarlo en su insobornable condición de realidad irreductible al entendimiento,

de realidad sin fondo ni asidero para la razón, es decir de algo abismal. Oyendo y viendo la lluvia, dejándose envolver por su voz y su figura, el latido de este misterio radical gana en nosotros el espesor de una vivencia inconfundible, derrota una vez más la rutina que siempre lo desdeña, y restituye nuestra existencia provechosa a ese suelo que no guarece y sin embargo nos nutre, donde rozar, aunque más no sea por un segundo, lo que implica ser criaturas y ya no creadores ni amos. De tal modo que ver en la lluvia no lo que cae sino lo que irrumpe y es fulgor en su misma presencia, el ofrendarse del agua, tan claro y sin por qué, implica asomarse a un umbral ontológico, a ese mismo que la Biblia plasma en Génesis a través de la metáfora en que Dios pone a consideración de Adán el espectáculo de la excelencia paradisíaca para que el hombre designe lo que puede apreciar de conformidad con sus propios imperativos, pero sin desconocer que cuanto nombra y define constituye, de antemano, una donación, la ofrenda de un secreto sustento de la percepción que atañe al estar ahí, de cuanto ahí está a disposición; que atañe al darse de las cosas, al aprehenderlas, al encontrarse prontas para ser discernidas y designadas y empleadas, cosa que debiera inducir a reflexionar, a abrirse al caudal emocional que es capaz de suscitar tamaño imponderable y cuyo menoscabo propone esa mirada miope, aplanada y siempre renuente, empecinada en sumirlo todo en la irrelevancia y queriendo por eso que la lluvia no sea lo que nos pasa sino solo lo que ocurre.

La subsunción de la lluvia en el desván de lo desoído —destino que, por lo demás, afecta con frecuencia a casi todo lo que nos invita a la sola contemplación— no llega sin embargo a ser nunca irreversible. Al perturbar nuestros hábitos la lluvia nos despierta. Aun cuando sean mínimos los recaudos que exige, ellos bastan para alterar una rutina, para advertir que algo ha cambiado en nosotros y en nuestro entorno. Llueve, es decir, lo usual ha cedido, retrocedido y algo imprevisto sucede entonces.

Al igual que las estaciones y la muerte, al igual que la inspiración, el amor y la producción inconsciente o todo aquello a

lo que, por no saber cómo etiquetar, inscribimos en el rubro de lo azaroso o de lo incatalogable, la lluvia viene a decirnos algo siempre y cuando, claro está, salgamos a su encuentro.

No poca cosa es, en los febriles tiempos que corren, tomar en consideración lo que todavía escapa a la voluntad, lo que todavía se resiste a ser obra exclusiva de una resolución y que, al renegar de su inscripción en el orden de lo programado y producido, le habla al hombre de un ámbito autónomo sobre el que no corresponde ejercer intendencia alguna y que, excediéndolo, lo reubica e interroga acerca de sus aptitudes para un encuentro despejado de ambiciones hegemónicas.

La lluvia invita a la desnudez, al despojamiento, a una forma superior de inercia y abandono. Propone, de hecho, un estado de disponibilidad, un pasaje desde el escenario del obrar *en pos de*, hasta el estar *en función de* una exterioridad que, advertida, aviva el trato con nosotros mismos, nos fecunda y nos inspira. La lluvia invita a dejarnos investir, de pies a cabeza, por nuestra condición de huéspedes y anfitriones simultáneos, dualidad propiciatoria de los mejores hallazgos, de los más íntimos, pues incitan a rebasar el terreno de la identidad en donde lo sabido y reconocible pretende agotarlo todo.

Escuchar es querer oír ese decir de lo inusitado, de la diferencia que se resiste a verse homologada a lo habitual e insiste en afirmar su rotunda singularidad. Escuchar es reconocerse como otro que aquel que a diario presumimos ser, desconocerse e intimar a la vez con lo apenas presentido en nosotros mismos, acunados por ese murmullo de la diferencia que nos interpela en la humilde persistencia de la lluvia. Escuchar es concurrir a la audiencia de ese decir, ejercer nuestra disposición de oyentes, descubrirse más allá de la tautología que asevera que uno es uno, ese que uno es, lo ya archivado y lapidario que encierra lo siempre discernible y que, en consonancia con ese aluvión de miseria perceptiva, determina que la lluvia no sea otra cosa que lluvia. Captada, en cambio, aprehendida, la lluvia al brindarse será oída por quien de veras la acoja y, escuchándola llegar, se sepa también llegando.

Con la lluvia que cae bajo la mirada propicia, una refrescante heteronomía lo gana todo —el entorno tanto como nuestro espíritu — para envolvernos en la atmósfera redentora de la emoción.

A lo que así burla nuestro afán de señorío, a lo que nos reinscribe de otro modo en lo real que como amos o nomencladores porque, a su vez, no se deja inscribir de ningún modo, a la estirpe de lo que, certeramente, Jaspers llama «lo incondicionado» pertenece también la lluvia, ese tributo, esa altísima ofrenda, ese regalo superlativo, extraño porque es sin donante y cálido a la vez porque nos alza hacia la gratitud.

Yo no sabría lo que de mí sé, ni desconocería con tamaña intensidad lo que de mí alcanzo a adivinar que desconozco, sin su aporte penetrante y delicado, sin su aroma y sin su canto hecho de signos indecibles. Ella infunde a mis ojos los atributos de una mirada lúcidamente primitiva y me obsequia el encanto que solo el embrujo imprime a lo que toca.

Sean lentas o veloces, dóciles o enardecidas, las lluvias saben guardar, para quien se deleite en escucharlas, sugerencias infinitas. Me apena salir de casa cuando ellas se avecinan o recién se han desatado. Salgo de todos modos, si no queda más remedio, pero conste que no lo haría, y no por miedo al chubasco sino por amor a observarlas.

Este de no querer salir cuando llueve o está a punto de llover es en mí un deseo sin mengua, un sentimiento invariable desde los años de infancia. Sea cual fuere su espesor, la lluvia es para mí una cita. Me basta que el cielo se cubra o que empiece a gotear despacito para que me invada, como un perfume que apacigua y reconforta, ese afán de quietud y de repliegue del que disfruto sobre todo a solas, arrellanado en mi sillón predilecto, sin luz artificial y habiendo plegado bien las cortinas del estudio. No hago entonces otra cosa que oír y ver llover con la misma concentración o el mismo abandono con el que puedo escuchar música o seguir a mar abierto el vuelo regular de una gaviota.

Con certeza, este goce invicto mucho debe preservar de aquel placer que me acunaba cuando, en las mañanas lluviosas y

tronadoras del otoño, mi madre, en lugar de despertarnos alegre y enérgicamente a mi hermano y a mí, como a diario sucedía, nos anunciaba en un susurro cariñoso que no iríamos a la escuela y que podríamos dormir mientras tuviéramos ganas. Se abría entonces para nosotros, al levantarnos y de espaldas al guardapolvo blanco y los cuadernos que tanto exigían, un inesperado y vastísimo horizonte de posibilidades de juego; posibilidades que yo más disfrutaba cuanto más llovía y, asomándome cada tanto al cielo clausurado, me aseguraba de que su cerrazón no hubiera cedido y que su abundancia y sus truenos persistirían. Y así jugaba yo en el piso de mi pieza, piso que no era piso ni era de madera, sino llanura y bosque y cielo o fondo apacible o brumoso del mar.

La percusión de la lluvia en el ventanal, los relámpagos que como fogonazos surcaban el aire, o parecían dar vida a los rugidos de una bestia colosal, me infundían tanto miedo como deleite, convirtiéndome en protagonista de una aventura que mi fantasía poblaba de detalles, de encantos y terrores que hoy ya no sabría detallar ni sentir pero cuyo magnetismo me transformaba en un coro de voces y en una multitud de seres que ejercían su sortilegio al abrigo de la lluvia y, a la vez, animados por ella.

¿Quién es o fue el autor de aquel cuento de ciencia ficción en el que se describe la marcha penosa de algunos terráqueos por la superficie recóndita de un planeta en el que ni por un solo segundo dejaba de llover y donde la tierra, si es que así puede llamársela a falta de un término mejor, absorbía, incansable, toda el agua que caía sin que el suelo jamás se anegara? La impresión que su lectura me dejó —un sentimiento oscilante entre el asombro y la angustia— perdura en mí a través del tiempo. Pero el desencuentro con el nombre de su autor me dice que algo he querido olvidar de ese mundo en el que a fuerza de no declinar jamás, la lluvia ya en nada se parece al acontecimiento que yo celebro. La eternidad es enemiga del milagro y solo lo fugaz sabe hablarnos de lo eterno. Lo que perdura no perdura sino en lo que pasa, cosa que acaso nadie supo como Thales de Mileto, el pensador que en el agua vislumbró el infinito.

235. Gastón Bachelard, *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pág. 249.

236. Ibídem, pág. 248.

237. Ídem.

238. Martin Buber, *Yo y Tú*, Buenos Aires, Ediciones Galatea-Nueva Visión, 1960, págs. 10 a 17.

239. Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, Buenos Aires, Weimar Ediciones, 1984, pág. 84.

240. Paul Verlaine, *Poesía*, Barcelona, Planeta, 1992, pág. 35.

241. Martin Buber, ob. cit., pág. 20.

242. Leopoldo Lugones, *Obras poéticas completas*, Madrid, 1984, pág. 550.

243. Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*, Buenos Aires, Emecé, 2000, fgto. 240, págs. 238 y 239.

244. Ibídem, fgto. 69, pág. 103.

245. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1982, págs. 43 a 53.

# El samovar y otros restos

## I

La menor de las hermanas de mi madre, Fany, murió a comienzos de mayo del año 2002. Repartidos los pocos bienes entre quienes fuimos sus sobrinos, pude heredar lo que más quise: el samovar de mis abuelos Ana y Cecilio Trosman. Con él en su equipaje, mis abuelos emigraron de Rusia, ya casados, y, como tantos y tantos judíos que el zarismo se deleitó en atormentar, llegaron a la Argentina abierta y próspera de inicios del siglo XX.

Al samovar se asocian mis recuerdos familiares más lejanos. De mis abuelos Ana y Cecilio no conocí otra vivienda que un sobrio departamento en la calle Julián Álvarez. Allí estuvo expuesto el samovar hasta que, muertos mis abuelos y soltera como habría de serlo siempre, Fany, que con ellos residía, resolvió mudarse y se lo llevó a su nuevo departamento.

En la calle Julián Álvarez, el samovar ocupaba una pequeña mesa de patas largas; su madera, tan oscura como lustrosa, contrastaba con un impecable mantel blanco y bordado que, sin recubrirla, vestía la mesa. Situada a un costado, donde nacía el comedor, la mesa contribuía a que el samovar resaltara sobre el fondo agrisado de una pared inexpresiva. Contra esa pared, pero ya en mitad de la sala, podía verse un aparador cuyo estilo mi memoria no precisa. De allí extraían, la tía Fany y mis abuelos, platos, copas, potes, tazas, vasos, cafeteras y cubiertos, con que poblar la extensa y ovalada mesa de caoba en torno de la cual,

domingo a domingo, confluían por la tarde los dos hermanos y las cinco hermanas de Fany, entre las que figuraba mi madre, Sara; todos ellos, claro está, con sus maridos, esposas, hijos e hijas.

Allí se concretaba un encuentro regular y casi litúrgico, del que mi recuerdo más intenso, si exceptúo el samovar, no es visual sino auditivo: la algarabía y el estruendo que producía tanta gente hablando al unísono y poco menos que a los gritos. El vocerío y las risas explosivas eran tales que más de una vez mi padre y su cuñado predilecto se escabullían de la casa para buscar, en la vereda apacible y en las cuadras cercanas y arboladas, el sosiego que les permitiera conversar. Pero hasta donde pueden remontarse los ojos de mi recuerdo, no veo sino el samovar, tan nítido y tan preciso en sus pormenores como cuando lo recibí, a los cincuenta y nueve años, de manos de mi prima Irene, encargada de hacérmelo llegar. Contaba mamá que, de niño, yo no lo miraba al pasar, sino con detenimiento, y que lo llamaba «casita de té». Descarto el que yo, ya entonces, pudiera comprender lo mucho que el samovar representaba. Pero no el hecho de que lo estuviera incorporando a mi vida por la doble vía de una gran naturalidad y un asombro equivalentes a los que me producía el que mis abuelos no hablaran con fluidez el castellano y que Rusia fuera el sitio, para mí impensable, en el que habían nacido y al que, por lo que decían, ya nunca habrían de volver.

A lo que todo indica, el samovar de mis abuelos no es una pieza singular, si bien no deja de tener una prestancia innegable. Tanto por su formato como por su enchapado, responde a un modelo de uso extendido, según hace poco supe, y de gran arraigo en Rusia, en la segunda mitad del siglo XIX. Lo cierto es que mis abuelos, sin ser gente acomodada, supieron contar con uno, comprándolo o recibiéndolo al casarse, y sé que de él aún se valían al llegar a la Argentina, disponiendo de agua caliente y abundante para el té indispensable que bebían tarde adentro, en Entre Ríos.

La pieza de mis abuelos data del año 1898. El samovar ya era para ese entonces, y como dije, una propuesta consagrada por el uso popular. Baste saber que si hacia 1778 era una sola la fábrica que

en Tula los producía por obra de un avispado empresario llamado Nazar Lisitsin, cien años después sumaban setenta las fábricas que competían en su elaboración.

El samovar que heredé se ajusta en gusto y recursos a los criterios en boga para su fabricación hacia los años 1890: níquel, cobre rojo y verde o una aleación de cobre y zinc que imitaba el oro y en ocasiones también la plata. Me inclino a pensar que el samovar de mis abuelos, tachonado como está de distinciones, es oriundo de Tula, porque, los que allí se producían solían imponerse invariablemente en las grandes competencias nacionales que en esa época se organizaban para cotejar virtudes de unos y de otros. Las imágenes de las medallas con que los diferentes modelos eran premiados se estampaban en los flancos del samovar victorioso, así como el año, sitio e índole de cada distinción. El primer reconocimiento que recibieron los fabricantes del samovar de mis abuelos data, por lo que en él consta, de 1860.

Quiero pensar, mirando y acariciando el samovar que ahora es mío, y suplicándole que confirme mis deseos como si fuera una lámpara aladina, que mis abuelos Ana y Cecilio no solo no debieron conocer apremios económicos en aquellos años iniciales de su vida conyugal, sino que su situación pudo haber sido decorosa, a diferencia de la de mis abuelos paternos, que jamás dejó de ser mala y que, siendo ya tan penosa como era, mucho empeoró para mi abuela Natalia Gutkin a principios de la década de 1930, cuando León Santiago Kovadloff, su marido y mi abuelo póstumo, se quitó la vida ferozmente.

Hasta el día en que Natalia murió, tras una vejez saludable y prolongada, dos de sus hijos —mi padre y su hermana— le garantizaron el sustento, si bien hubo un período en el que, ya viuda, se casó con Samuel Hurvitz, ruso también de origen e inmigrante como ella, y el hombre, al parecer, del que ella desde siempre había estado enamorada. A su lado Natalia disfrutó de un cierto desahogo, que se prolongó hasta el día en que él falleció.

Judíos de menor cultura que los abuelos y tíos paternos, y en especial que el hombre al que yo aprendí a llamar don Samuel, mis

abuelos y tíos maternos fueron, sin embargo, expresión tierna y rotunda de antiquísimas vivencias populares judías. En especial entre Ana y Cecilio circuló el idish profusamente, lengua esencial para todo lo entrañable, que aún frecuentó a medias la generación de mis padres y que hoy, en buena parte de la mía, no es sino un residuo de tanta cosa perdida.

Acaso por esa vitalidad formidable aunque sin refinamiento intelectual que en mis abuelos maternos tuvo lo judío, el samovar se constituyó, para mí, en un emblema mosaico antes que ruso, en una condensación de esa atmósfera que tan abiertamente se respiraba en el departamento de la calle Julián Álvarez, donde resplandecía como un ícono y al que se había jerarquizado aún más que a un candelabro de siete brazos.

Pero hubo en aquella casa, además del samovar, un gobelino francés, que yo no recuperé y al que todos dan por perdido, y que fue el que seguramente alentó mi temprana fascinación por los paisajes de campo. Ocupaba la pared con que uno se enfrentaba al entrar en el departamento y allí lucía, sobre un bargueño amplio y panzón, cuyo empleo francamente se me escapa. Juraría que nadie, entre mis tíos y primos, seguía conmoviéndose, al cabo de los años, como yo me conmovía al ver el gobelino. Me extasiaba siempre ante esa escena bucólica que mi memoria sustenta aún hoy como un bien invalorable.

Mis padres, entrerrianos ambos, crecieron a cielo abierto en los campos que rodeaban el pueblo de Urdinarrain donde ya de niños se conocían. Pero, por lo que sé, campesinos fueron también, y aun antes de emigrar, mis abuelos Ana y Cecilio, y me inclino a presumir que el gobelino cumplía la emblemática función de realzar a perpetuidad la memoria de esos días de Kiev y de Entre Ríos que se extinguieron con el traslado a Buenos Aires.

Pues bien: el lunes 3 de febrero del año 2003, ateridos y al mediodía, entramos mi mujer y yo, en la Queen's Gallery de Londres. A poco de andar, me topé allí con una escena casi idéntica a la que guarda mi recuerdo, bordada, esta vez, en un auténtico gobelino flamenco. Se trata, según consta, de una pieza

confeccionada en 1824 por Meter Paul Rubens y adquirida para Gran Bretaña por gestión de Jorge IV. Vivió Rubens, como es sabido, entre los siglos XVI y XVII y el título de su obra, con respecto a lo que muestra, no es más que una redundancia: *Milkmaids with cattle in a Landscape*.

La aclaración lateral al panel que exhibe la pieza asegura que ese paisaje, clásicamente holandés, fue compuesto por su autor entre los años 1617 y 1618 y que reproduce también *The Farm at Laeken* junto con *the landscape of his homeland wich was under the Spanish rule.* Verlo, claro está, fue rever el gobelino de Ana y Cecilio; reencontrar, en el primer plano de mi emoción, un momento eminente en el trazado de mi identidad; recuperar una vivencia infantil a la que siento decisiva, como fuerza orientadora de los gustos y ensueños de toda mi vida ulterior; reconquistar, en suma, un objeto que fue amado con la intensidad con que solo en esos años iniciales se aman las cosas investidas por nosotros con el don de la poesía: un juguete, un rincón de nuestro cuarto, una hora de la tarde en la que el goce de ser niño resalta como un privilegio solo a nosotros concedido.

En el gobelino —ya no importa en cuál, si en el inapreciable de Rubens o en el de mis abuelos—, una muchacha apenas salida de la pubertad ordeña una vaca oscura junto a un arroyo de aguas vehementes a las que se ve provenir del fondo del paisaje, allí donde se alza la cabaña erguida con troncos muy bien tramados que oficia de vivienda del artista y de sus padres. Otras vacas, estas blanquinegras, de esas que aquí llamamos holando-argentinas, parecen entretenerse viendo hacer a la muchacha que, sentada, luce un encorsetado chaleco de tonos tenues y una larga pollera acampanada sobre la que desbordan las mangas blancas de una blusa de cuello abierto y arredondeado.

Ahí me quedé yo, cautivado, demorándome, olvidado de proseguir mi ronda por el museo; a merced de aquel hechizo al que Patricia me abandonó sabiamente y del que no tenía fuerzas ni deseo de evadirme, reconvertido, a los sesenta años, en un niño incautado por un temblor que se había replegado sin languidecer y

que desbarataba, en esa confluencia escandalosa de todos los tiempos en uno, la idea de sucesión, haciendo de lo pretérito lo vivo, y revelándome una vez más que seguimos siendo siempre lo que fuimos y, más aun, lo que no sabemos que fuimos, prefigurados también en aquellos que nos precedieron, del mismo modo que albergamos ya al que no somos todavía y a quienes serán remotamente a través de nosotros, fundidos todos en un latido único que insiste y golpea, lo sepamos o no, podamos o no reconocerlo.

## II

Aquel gobelino que se extravió y del que acaso ya nada quede, el samovar que en cambio perduró, ícono a su manera, baluarte de una genealogía abstracta y concreta a la vez, la de los hombres y mujeres de Kiev y Odesa que de algún modo fui en quienes me precedieron; esos rostros, nombres, trayectorias personales perdidas para siempre y no obstante presentidas y reencontradas como una estela que se extingue y reaparece detrás de tales hombres y mujeres, antes de Kiev y Odesa, en judíos de patrias poco menos que impensables: arameos, babilonios, volcados a la fe de Abraham y Jacob, polacos después y alemanes a los que ni remotamente discierno y a los que sin embargo guardo en mi piel, en los ojos, en los modos de mi alma, en el formato de mis dedos, en el tono de mi voz, en mi nostalgia sin sosiego y sin objeto, y en la raíz de esta pasión por las palabras que encuentran y pierden sin descanso lo que buscan; esas generaciones y generaciones de judíos afincados, expulsados, aterrados y acosados por el temible color amarillo, ese amarillo del latín *amarus*, amargo, como la palidez de los enfermos de ictericia, los apestados, los intratables, los contagiosos; los famélicos y perseguidos por la fusta y la bota de los condes, de los reyes, de los zares, en días cuya intemperie no alcanzo a concebir y de la que solo llegó hasta mí la censura férrea que en mi familia pesó sobre el idioma ruso, acallado, prohibido, desterrado; lengua en la que el mal se dio a oír día tras día, a lo largo de muchos y

muchos años, pero cuya melodía hoy me deleita y cuya incomprensión sufro como el que se mira y no se reconoce; hombres y niños y mujeres que de algún modo ciertamente fui y que hoy me habitan como ceniza residual, saldo y mandato y resto insistente; reales, espectrales, yo en ellos, ellos en mí, y de quienes nada sé ni nada sabré ya, porque provengo de la vertiente brutalmente anónima y paradójicamente protagónica del pueblo de Israel; apaleados, andrajosos, sedientos, aferrados con las uñas a su fe, creyentes obstinados y sin ciencia judía que de todo se amparaban en el idish y en el idish alzaron su templo y en el idish dieron forma a su lamento; labriegos centenarios, hombres toscos y tenaces que siguieron al Baal Shem, o dotados artesanos del hierro como lo dice mi apellido, que se aglomeran y condensan (o yo quiero creer que se aglomeran y condensan) en ese retrato sustancial de todos ellos que es el samovar que ahora reposa y resplandece en el comedor de mi casa, como lo hará mañana en casa de mi hija Valeria y luego en la de sus hijos y nietos tal vez, adentrándose en el siglo XXI, y en el XXII después y más lejos todavía, en ese horizonte inconcebible y venidero donde veo el samovar sin ver nada en su entorno, como si con ello yo quisiera arremeter contra el infortunio de una historia sin nombres, difusa, sin rostros y nítida a la vez, trunca y fantasmal, hundida en el silencio, devastada por la errancia y el olvido, y reafirmada no obstante en ese mismo vacío que la ahoga, arraigada en esa misma tierra que la expulsa, viva en esa misma memoria que se disipa; como si con ello yo quisiera invertirla de aquí en más, desembrujarla, devolverle concreción, matices, caras, asentando en Cecilio y Ana, y en Natalia y León Santiago y don Samuel, la piedra fundacional de un origen discernible y capaz de poner fin al maleficio y a la suerte cruel de integrar uno de los pueblos más antiguos de la Tierra y no poder remontar mi memoria biográfica más allá del siglo XIX, de ese mutismo y de esa bruma sin mengua que inscriben para siempre en la abstracción y en lo indiferenciado tantas vidas que verdaderamente hubo, que fueron carnalmente en días y noches de decenios sucesivos; que misteriosamente me atañen y me convocan a la conciencia de ser judío y de las que, otra

vez lo digo, nada sabré ya, nada supe nunca y a las que solo accedo a través de vestigios, trazos, saldos, pecios del pavoroso naufragio en que todo o casi todo se perdió, y de los que el samovar de Cecilio y Ana es resumen y es sustancia que guardo y contemplo como una reliquia venerada o un cofre que alberga secretos infinitos, o como lo es el gobelino que perdí pero que, secretamente, fundido como está al que hoy se expone en Londres, fue rescatado, para mí, por el rey Jorge IV de Inglaterra.

¿Cuánto de residual hay en cada uno? ¿Cuánto resto de incontables progenies, cuánto, indicio de quienes fueron y fueron y sobreviven impalpables en nosotros? Trazos espectrales de presencias, de resplandores que así de fugaces como afloran en un gesto, en un rictus, así se repliegan sin que lleguen a ser nunca más que un destello semidisuelto en la percepción, un vago atisbo en el umbral de la conciencia, dilatadas o brevísimas palabras, signos luminosos que se extinguen de repente sin que los hayamos descifrado; retales extravagantes que el azar entreteje y escinde y fragmenta, como si quisiera ilusionarnos con la oferta de un sentido o la promesa de una forma que en verdad no brindan pero que, aun así, algo son o algo dicen o se empeñan en decir. Es que, lo querramos o no, también eso somos: trama de desechos, cabos sueltos, astillas, huellas semidifusas que remiten a un conjunto, intersticios que claramente enuncian algo que los excede, sepamos o no qué; oraciones inconclusas, ecos atenuados de voces difusas que insinúan un origen impreciso y que no hay. Sí, somos también, en medio de esta transparencia cierta e ilusoria que nos confiere la vida cotidiana, huellas semiimpresas que nadie inequívoco dejó y que proponen a alguien o algo que hubo, que estuvo, que fue; surco de una travesía veraz e inconcebible, de un laberinto espiralado de encuentros, de fusiones, de enlaces y mezclas, de incesantes mestizajes, impensables y evidentes a la vez, eco de ecos al que llamamos «yo» y que es fruto de una epopeya biológica y cultural apenas abordable en abstracciones tales como la palabra «pueblo», «historia» o generalidades que todo lo dicen y que no dicen nada, como «ruso» y «judío» y «ucraniano»; materia de desvelo, de

orientación y extravío para un espíritu sediento que es incapaz de aprehender lo que sin embargo no se le escapa. Ráfaga de verdad que mi corazón vislumbra en el movimiento de una mano, en la evocación de un suspiro, en lo que una mirada no se propuso y no obstante brindó; en preguntas que nadie formula y que a todos sin embargo nos vertebran, hechas un haz de nervios, venas y entrañas, pasos perdidos que retumban en los nuestros, intolerancias de la piel, revelaciones que no se produjeron pero cuya inminencia dejó un surco profundo en nuestras vidas y les impuso una dirección cuyo punto de partida es inhallable; senderos entreverados, inescindibles, a los que se llama en conjunto «procedencia» y ello por decir algo, para no dejarse amordazar por lo inconcebible, luz y sombra enlazadas, línea de penumbra invicta, siembra que somos de perdidas labranzas remotas, de mandatos arcaicos que nadie formuló y que se valen del tejido celular, de la trama de los sueños, de la saliva, del hígado y la sangre, como voceros o rutas a través de los cuales despliegan y extienden su señorío; acaso puro, pura ocurrencia, energía abrumadora y sin sujeto, anónima legalidad que a nada ni a nadie remite. Lo instintivo, lo inconsciente, lo fatal, lo inconcebible; enlace y desenlace sin fin, sucesión vertiginosa, en el caleidoscopio de una sola mirada, de hombres y mujeres, de caravanas de seres, atravesadas por un latido común que solo en dos o tres generaciones se discierne y después se disipa hasta convertirse en memoria abstracta o llanto repentino ante un sitio centenario visto por vez primera y al que, no obstante, presentimos reencontrado; identidades, protoidentidades enhebradas en lo que somos y envueltas para siempre en la niebla de lo que no puede sino ser adivinado, soñado, apenas intuido; abismo en el que, al mirarnos sin vernos, caemos y caemos como se cae en el remolino absorbente de una verdad demoledora o se asciende al éxtasis y la extenuación en el pasmo de una revelación que nos da vida; rasgos, anatomías, anomalías sobre cuyo poder documental nada sospechamos; acentos que sin dejar de ser los de nuestra voz remiten a otros hombres, previos, lejanísimos, inasibles, molidos y disueltos en el aire de los días y días que pasaron, en el océano de

las horas incontables que siguieron al instante de sus muertes, siglos atrás, en sitios recónditos, cuyos nombres fueron y vinieron, Eliahú, Shmuel, David, Jacob, Esther, Miriam y Sarah; destinos decididos por la mano azarosa de la historia, al vaivén de batallas y tratados, de bandos y monarcas, de matrimonios y decesos, de lápidas inhallables, borradas inscripciones, catastros que no hay, que tal vez no hubo nunca y donde ese *mare nostrum* de anonimatos en que consistimos anhela recalar como en un puerto donde reabastecer su sed de claridad, de referencias, de indicios y proveniencias; nosotros, que nada sabemos de ellos en nosotros y que no obstante aquí están, en el territorio irrelevante y sin fronteras que designa la palabra «yo»; aquí, allí, más acá, en las íntimas patologías, en los trastornos de un riñón, en la anatomía de mis mandíbulas, en el padecimiento invicto de una vesícula a través de generaciones; en lo nunca ni siquiera balbuceado, en lo indesignable, tanto como en eso de guardar similitudes con un otro del que todo se ignora hasta que alguien, al vernos, lo reconoce en nosotros, lo ubica en nuestros rasgos, lo reencuentra y lo celebra y, al saludarnos, paradójicamente, nos soslaya.

## III

A Lisboa volví, por segunda vez, en noviembre del año 1970. Dos meses más tarde, concreté allí mi único encuentro con David Mourão-Ferreira, crítico, poeta y periodista portugués. Quiso el azar que fuera yo el primero en traducir algunos de sus versos al castellano rioplatense y por eso me interesé en darle a leer mis versiones. El hecho despertó en él, pronto lo supe, más simpatía que curiosidad.

—Mi mujer y yo —me aclaró por teléfono— acabamos de regresar de un largo viaje por Europa del Este. Estuvimos en Ucrania también. ¿Por qué no se acerca a cenar con nosotros el martes de la semana que viene? Podrá leernos sus traducciones. Creo, además, que le interesará lo que podamos contarle sobre la tierra de sus antepasados.

Llegado el martes, me abrió la puerta de la casa la señora Mourão-Ferreira, mujer elegante y delgada y casi tan joven como por entonces lo era yo. Al verme se quedó atónita en el umbral, como si yo, más que un recién llegado, fuera una aparición.

—¿Santiago Kovadloff? ¿*Usted* es Kovadloff? —subrayó extrañada. Su desconcierto era frontal; sus ojos, muy abiertos y fijos en mi cara, desbordaban perplejidad.

Yo asentí desconcertado, encogiendo los hombros como si me excusara por no tener más remedio que ser quien era. Ella meneaba muy despacio la cabeza, negándose a dar crédito a lo que veía. Tan absorta estaba en su emoción, que no me cedía el ingreso.

—¿Usted? No puede ser que usted… ¡No me diga que usted es argentino! Usted es ucraniano. Judío ucraniano —enfatizó señalándome con un dedo—. ¡Si yo vengo de verlo! No hace una semana todavía. Fue en Odesa. Era usted. ¿Estaba allí, no? Lo vi. Su cara era esa cara. Mi esposo le dirá —añadió apartándose recién entonces y pidiéndome que pasara.

Ni en sus modos ni en su tono había rastro de cortesía. Todo en ella era auténtica estupefacción. Yo me quité el abrigo y ella lo tomó sin dejar de observarme. Fui yo quien cerró la puerta de calle mientras la señora Mourão-Ferreira proseguía su embestida:

—Créame que lo recuerdo claramente, Kovadloff. El Dniéper se había congelado y usted estaba de pie en su orilla. Algo le enseñaba usted al niño abrigadísimo que tenía a su lado. Usted abría y cerraba los brazos, como queriendo abarcar el cielo opaco de esa mañana.

Entonces y por primera vez, la mujer sonrió y hubo en sus ojos un resplandor de calidez.

—Santiago Kovadloff, ¿qué hace usted, aquí, en mi casa, ahora? ¿Era su hijo el niño que estaba con usted?

Le dije, maniatando como pude mi desagrado y empeñándome en simular un buen humor que no tenía, que lamentaba no ser ese otro al que mirándome ella reconocía y a quien, como saltaba a la vista, tenía más satisfacción en reencontrar que en conocer. Indudablemente, ella veía a mi través y de no sentirme yo tan

descolocado hubiera podido entender que, en algún punto y con muy buena disposición de mi parte, su desmesurada convicción no dejaba de contar con algún fundamento, pues de Odesa, como queda dicho, provenían mis abuelos paternos, llegados a la Argentina, cada uno por su lado, en la primera década del siglo que pasó. Sin que ella se sintiera aludida por lo que dije, alcanzamos el living de la casa, cuyas paredes tapizaban decenas de libros, y la mujer canturreó entonces un: «¡Aquí estamos, David!», y me presentó a su marido, como si también para él fuera evidente que yo era, ante todo, ese otro del que, al parecer, ambos guardaban idéntico recuerdo.

—¿Te das cuenta, David? —le preguntó—. ¿No es el ucraniano que tanto nos conmovió a orillas del Dniéper? ¡Y dice ser argentino y llamarse Kovadloff y ser quien te tradujo al castellano!

David Mourão-Ferreira, cuarentón, dejó el libro que leía y la pipa que fumaba para incorporarse y recibirme con una carcajada encantadora en la que, para mi alivio, creí atenuados, por la calidez y la cordura, los términos con que su esposa me presentaba. No obstante y tras esos dos fugaces minutos de tregua, aquella analogía entre yo y el otro se llevó buena parte de la noche. Con una regularidad que terminó por agobiarme, los Mourão-Ferreira desbordaban su apasionado y erudito relato de viaje para mirarse y sonreír conmocionados por algo que en mí —un gesto, el tono de mi voz, algo en mis ojos que yo jamás sabría advertir— volvía a remitirlos a aquel hombre y aun a otros ucranianos de los que yo parecía encarar el prototipo o al menos concentrar los rasgos sobresalientes. La pausa más prolongada que le concedieron al que yo presumo ser sobrevino en el momento en que el poeta recuperó el motivo, primordial para mí, de esa visita. En mitad de la cena me pidió que, al terminarla, leyera mis versiones de esos nueve poemas suyos de los que, como pude, le había hablado. Su mujer se interesó entonces por conocer los orígenes de mi relación con el idioma portugués. Pero tan fugazmente que aun antes de que mi respuesta estuviera consumada ya estaba preguntándome a coro con su marido por la historia de mis antepasados y su diáspora. Resignado

a verme desoído una vez más, les aclaré que no podía retrotraerme, con nombres propios, más que hasta mi bisabuelo paterno, Adolfo Gutkin, un hombre que bien pudo haber nacido hacia 1870. Más atrás, lo mío no era sino anónima historia del pueblo judío.

Me fui de aquella casa en la que, sin negar lo bien que se me trató, en cierto y esencial sentido no creo haber estado nunca, envuelto en un sentimiento confuso, cohibido por una íntima molestia de la que no supe recuperarme en toda la noche y que nació ni bien me fue abierta la puerta de entrada. Diría que, usurpado por dos amables personas que al mirarme no me veían, e invertido el orden protagónico de los elementos que me conformaban, mi pasado había ganado rol estelar y mi presente se había disuelto poco menos que en la irrelevancia. Lo que en mí consideraba residual ocupó, de pronto, el centro de la escena y supo ser la médula de mi identidad. En cambio, lo que yo estimaba como decisivo se perdía sin remedio, soslayado por la luz con que los Mourão-Ferreira buscaban iluminar mis raíces más lejanas o confundirme sin matices con el hombre que los cautivó a orillas del Dniéper.

«El rostro es el secreto a voces que llevamos», escribió el español Julio Quesada, y en mi caso la sentencia vale sin discusión, pues fui visto y ponderado en dirección opuesta al orden en que, a los veintiocho años, me empeñaba en situar mi biografía. Mis facciones y sus signos, mi apellido con sus ecos, decidieron de un plumazo quién se encontraba ante los Mourão-Ferreira. De nada valieron los afanes que me habían llevado hasta esa casa portuguesa; el mucho empeño puesto en que se me reconociera por lo que venía haciendo de mí y no por el pasado que traía estampado en el nombre y en la cara. Hoy, treinta y dos años después, ya no me atormenta, como es fácil de entender, el que se me vea como un hombre con más pasado vivido que días por vivir. Y acaso sea por ello que rescato con agrado aquellos momentos de la niñez y la adolescencia en que los adultos de entonces, al mirarnos, reconocían en quienes éramos no solo a nuestros padres y abuelos sino a un tío de quien no teníamos referencia, bien sea porque había fallecido o bien porque

se había quedado en tierras que, por entonces, para nosotros, solo eran remotas y no nos interesaban, pero cuya cabeza, cuya boca o cuyas manos parecían prolongarse en las nuestras.

## IV

Decía recién que mis rasgos y apellido decidieron quién había sido el huésped en casa de los Mourão-Ferreira. Sobre mi apellido quiero detenerme ahora porque a él están asociadas revelaciones que me resultaron decisivas.

Mi apellido es fatalmente impronunciable para la mayoría de mis compatriotas, por no extenderme al resto de los hispanoamericanos que hoy trato o que conocí, con la sola excepción de los mexicanos, a quienes la familiaridad con los arduos laberintos de la lengua náhuatl habilitó de tal modo para vérselas con él que, a cualquiera de ellos, les resulta fácilmente transitable. Quienes en cambio lo abordan fuera de México y en este continente casi siempre lo estropean, por no decir que se enredan en él. Es que al común de los hispanoparlantes les resulta inalcanzable la cima representada por la doble consonante *dl*. Termina, por eso, mi apellido —y así viene siendo desde los tiempos en que mi abuelo lo entroncó en suelo argentino— convertido en *Covalós*, *Covladós*, *Covaldós* o, cuando corre el menos castigado en sus destinos posibles, *Covadof*.

Al igual que el samovar y el gobelino, mi apellido es otro resto de una historia a la que cabe llamar, más que larga, irremontable. Resto eminente, sin duda, para mí y para otros que lo llevamos, de una proveniencia inequívoca que me atañe centralmente y que, a la vez, llega a mis manos deshilachada: la de los judíos que, a partir de algún momento, pasan a ser ucranianos (literalmente, hombres del borde o de la frontera) y terminan avasallados por el imperio ruso.

Kovadloff, según parece, remite con su etimología, y tal como líneas arriba lo insinué, a un viejísimo oficio, tan remoto como revolucionario: el del *kovad* o herrero, hombre de forja y fragua y,

en derivación y para mi consuelo, al verbo que en la forja va implicado: forjar, concebir, idear, modelar, tramar e inventar. ¿Lo habrá habido realmente?, me pregunto. Digo: ¿un herrero o el hijo de tal herrero, si se atiende a la desinencia que propone el apellido? ¿Hefesto o Hefaistós, luego llamado Vulcano, habrá sido, en tal caso, su dios velado o inconsciente? ¿Lo será aún hoy para mí que no hago más que fraguar palabras? Hefesto, como tanto judío de ayer, fue además del dios de los metales y el arte de trabajarlos, un expatriado, un dios forzado al exilio, y es esta imposición, la de tener que perder la patria, la impronta que también lo enlaza a la que, durante generaciones, fue la suerte de los míos.

Se cuenta que habiendo intervenido Hefesto en favor de su madre Hera, durante una disputa que ella mantuvo con su padre, Zeus enfurecido lo atrapó con tal violencia de un pie que lo dejó cojo, para arrojarlo de inmediato de los cielos. Existe otra versión, que postula que fue su madre quien, avergonzada de él porque era cojo de nacimiento, lo precipitó fuera del Olimpo.

¿Cómo no ver en esta inspirada conjunción —la de ser cojo y celestial, divino e imperfecto— un anticipo más que elocuente de cuanto luego sería el judío Jesús para sus segundos seguidores, esos que lo concibieron como mortal e invulnerable a la muerte a la vez, y no como los primeros, sus coetáneos cabales, que en él solo reconocieron un gran temperamento iluminado y orientador pero no, en sentido estricto, al hijo de Dios?

En el orden espiritual, el Hefesto que Esquilo perpetuó en su *Prometeo encadenado* es un dios inconcluso o, mejor, deficitario, no solo porque al andar renguea, sino porque, con implacable sagacidad autocrítica, estima como impropia de un dios su conducta de guardián y opresor de Prometeo, sin dejar por ello de ejercerla, dándose a conocer así como una figura atormentada que no puede terminar de identificarse consigo misma.

De modo que Hefesto, acaso por conocer y padecer la contradicción, se aparta de toda enunciación dogmática, desecha como valor propio la arbitraria omnisciencia divina y se deja ver, también en el plano del discurso, como un hombre que renguea. Y

se me hace a mí que allí, en esa íntima fisura, en ese paso que vacila tanto como en ese decir donde la certeza balbucea, prospera el don de Hefesto para la invención de lo más sólido y perdurable: de todo lo compuesto y lo vertebrado a base de hierro y fuego. Lo cierto es que su pie maltrecho, correlato corporal de su lúcida palabra tambaleante, lo remite sin pausa a su imperfección, a su inviabilidad como forma consumada.

Sin aspirar a una estirpe olímpica y sí a una analogía en el orden prosaicamente humano, debo decir que no es sino la suerte de Hefesto lo que a mí me recuerda mi apellido cuando lo escucho mal pronunciado o lo veo mal escrito. Los incesantes equívocos y deslizamientos que inspira la palabra Kovadloff en quienes no saben enunciarla impiden que termine de instalarme en ella con la naturalidad que quisiera. Me falta, para ello, cierta anuencia colectiva que no acabo de encontrar. Cada vez que me toca introducirla ante quien la desconoce, sé que se avecina, para el destinatario que por vez primera se proponga pronunciarla, un momento de fuerte vacilación mientras que a mí esa misma circunstancia me volverá a deparar la siempre insondable experiencia de percibir adónde, a qué tiempos y a qué distancias remotas me remite ese signo, Kovadloff, empeñado en decirme que, en un cierto punto, es imposible dejar de ser extranjero aunque se habite suelo propio y a él se pertenezca con todo el corazón.

Sé que, entre mis tíos, no faltó uno que creyera conveniente simplificar la grafía del apellido para escapar a los molestos efectos que, como un espejo distorsionante, genera su mala pronunciación. No lo hizo, pero uno de mis primos más queridos concretó finalmente ese deseo y pasó a llamarse Koval. Comprendo sus razones pero las mías, para preservarlo intacto como me llegó a través de los siglos, son las mismas que me colmaron de emoción cuando me supe depositario del samovar de mis abuelos. Mi apellido es indicio de un origen tan inapropiable como mío y de esa paradoja, como de tantas otras que me dan y me privan de identidad impidiéndome arrancar lo que soy a lo difuso, se alimenta lo mejor y lo más cierto de mi vida. Ese origen pretérito, con su

espléndida carga enigmática, se hace oír cada vez que, en las consonantes del apellido Kovadloff, tropieza como solo sabe hacerlo alguien que, ante todo, habla castellano. La fuerza conflictiva de su opacidad y transparencia simultáneas se me imponen, entonces, una vez más, así como la inexpugnable tenacidad de su secreto. Acaso de ese mismo secreto que guardan y no guardan para mí el samovar preservado y el gobelino perdido.

# La emoción de traducir

Sobre el goce de traducir poco y nada he leído. Mucho, en cambio, sobre los riesgos a que se expone quien lo intenta, los infortunios que acarrea al traducido o la indigencia en la que fatalmente naufragan los resultados del traductor. No obstante, en traducir se insiste y creo que con razón. Dudo que no sean mayoría quienes, sin saber dos palabras de griego, han accedido, acceden y accederán a muy buena parte de la riqueza de Eurípides y Platón. ¿Y a cuántos ascienden los que valoran la *Eneida* de Virgilio o la *Divina Comedia*, ignorando el latín y sin comprender el italiano? Reconocerlo es admitir que, en muchas ocasiones y más allá de peros y resquemores, la traducción inspirada sabe consumar su cometido. Hacerla bien es posible y si resulta infrecuente no lo es más que llevar a cabo cualquier emprendimiento de calidad. Al fin de cuentas y puesto que traducir es un arte, resulta lógico que en su ejercicio no sobreabunden los agraciados. Un arte y, claro está, labor de altísima artesanía. Traducir es, para mí, tarea equiparable por su exigencia y disfrute a la del intérprete musical, labor neta de ejecutante, como bien lo sostuvo hace ya mucho Jaime Rest, (246) y ocupación en varios aspectos equivalente a la del actor. Demanda, como dije, no menos inspiración que conocimiento, no menos veteranía que disposición. Y si en esto de traducir las imposiciones de la objetividad no pueden desoírse puesto que atañen a los mandatos del texto que se aborda, tampoco cabe dejar de lado la íntima valoración, el olfato selectivo, la intuición del catador y ese espíritu agraciado que no puede estar ausente en quien emprenda la

faena.

Es mi convicción, nada original por otra parte, que la piedra de toque en el logro de una versión afortunada no es otra que el amor por lo que se traduce. De modo que no vierte bien quien conoce sino quien ama lo que conoce y de divulgarlo se alegra tanto o más que si de cosecha propia se tratara. Así también lo entiende Axel Gasquet:

> ¿Qué encontramos en una traducción si la despojamos de una mera decisión administrativa o editorial? Un gesto de amor y entrega, de don que se prodiga sin esperar devolución. El traductor literario (y aquí incluyo no solo la narrativa, sino la poesía, el ensayo, la filosofía) trabaja por evidente simpatía con una obra, trabaja por «afinidades electivas» con tal o cual original, con ese o con aquel otro autor. […] Porque se traduce lo que se hubiera querido escribir. (247)

No conviene, a mi parecer, traducir sino de los idiomas que habitaron nuestras vidas. Quiero decir que no basta con saberlos. Lo esencial es haber sido o ser en ellos. Las lenguas en las que hemos sucedido, aquellas en las que el tiempo se nos brindó con sus goces y sus penas, y en las que expresarnos fue para nosotros vitalmente decisivo, son las que, cuando hay vocación literaria, mejor dotados nos encuentran para encarar su traducción. Yo ocurrí en portugués, si así se me acepta que lo diga, y ello durante años para mí fundamentales. Dejé, en esa medida, de frecuentarlo y sentirlo como un idioma extranjero. Quien sabe abrirse a los secretos de la lengua que traduce, capta y comulga tanto con el sentido de lo dicho como con la cadencia del enunciado escrito, y es esa respiración hábilmente preservada la que vuelve inconfundible una versión exitosa. (248) Se deja en cambio de escucharla al optar por el camino de la literalidad, vía que se revela muerta cuando lo que se busca es acceso a los acentos personales de la voz de quien escribe. El mejor acatamiento al texto traducido demanda imaginación, aptitud para el desvío o las sendas laterales, así como saber valerse de las analogías y lo latente, siempre que con ello no se afecte el propósito ni el tono del autor. Y ello, estoy seguro, en igual medida

para la prosa y el verso, puesto que la prosa, cuando de veras lo es, no va a la zaga de la poesía ni en logros ni en exigencias. Es obvio que la alegría de traducir proviene, en amplia medida, de saberse sirviendo a la difusión de quien a juicio nuestro lo merece, alentando así su reconocimiento. ¿Pero cómo no pensar además que, al proceder de este modo, se deja atrás la maldición de Babel, el mandato que forzó la dispersión de quienes debieron haberse buscado, no para volver a homologarse, sino para empeñarse en dialogar a partir de su diferencia? La hostilidad que reviste casi siempre lo que nos impresiona como extraño, los recaudos que suele aconsejar el trato con lo escasamente identificado o con lo que a fuerza de ser otro parece desafiar nuestro afán de cercanía dejan de ser lo que aparentan mediante la traducción. Los puentes del intercambio enlazan, así, orillas que parecían mutuamente inabordables. No es que el otro en su otredad desaparezca. Todo lo contrario. Su singularidad se proyecta al primer plano, se afirma y gana evidencia al volverse inteligible en la buena traducción. Ofertándole transparencia, la traducción infunde a esa alteridad la indispensable nitidez que permite reconocerla. Es, pues, por obra del discernimiento que ella resulta identificable. Lo que sí se neutraliza y con seguridad decrece es la angustia que acarrea lo inasimilable, la diferencia en lo que tiene de inaccesible, lo que en un primer momento no nos remite a nada familiar. De modo que traducir es ir haciendo del otro, en principio ajeno, un semejante; acogiéndolo y dejándose acoger por él, sin que por ello su singularidad se desdibuje.

La aptitud para traducir nos habla de ese don facultador de cercanía, de esa hospitalaria propensión a inscribir al extranjero en el rango de lo abordable. El hecho de poder hacerlo proporciona una alegría inconfundible, a la que me inclino a llamar solidaria. Consiste en convertir al otro en un prójimo y disolver, en esa vecindad, la ancestral desconfianza que nos despierta lo desconocido. Traducir es ofrendar la maravillosa especificidad de ese vecino a quienes de otro modo no la podrían disfrutar. En esta medida es servicio y servicio alentador de convivencia. El traductor

nos trae la buena nueva de que el mundo del otro no solo no es infranqueable sino que es un mundo que nos atañe ya que también él es revelador de lo que somos.

Se impone aquí, en consecuencia, una digresión que busca el debate con quienes atribuyen a la tarea de traducir una finalidad metafísica y presuntamente más radical que la de acercarnos a ese extranjero que con su diferencia tanto dice de nosotros.

Si bien Roberto Juarroz sostiene que «Una de las funciones esenciales [de la traducción] es superar la confusión de las lenguas», (249) no llega a tanto como Walter Benjamin en su célebre ensayo «La tarea del traductor». (250) Benjamin afirma que el empeño en traducir responde al imperativo de ir más allá, tanto de la lengua extranjera cuanto de la propia, en pos de una «lengua pura». Esta opera como paradigma y, si bien es inalcanzable, ideal o irrecuperable —lengua primigenia cuya vigencia habría precedido la catástrofe del desentendimiento y la dispersión suscitados en Babel—, aflora o cristaliza como anhelo o vocación que estimula el proyecto o el acto de la traducción. Es esa meta canónica, donde idealmente se disuelven las últimas disonancias entre el idioma del que se vierte y al que se vierte, el horizonte hacia el que tiende la secreta voluntad del traductor cabal. Se trataría, en fin, de hacer patente la sed de reencuentro con la lengua inaugural y unitaria cuya hegemonía la gran torre trunca sepultó en el fracaso.

Antoine Berman (251) discrepa con la concepción benjaminiana de la traducción. Su punto de vista, con el cual coincido, entiende que es metafísica la visión del ensayista alemán en tanto traducir es aspirar o proponerse como objetivo la exaltación de esa «lengua pura» y universal que restablecería, si se la reencontrara, la perdida unidad sobre cuya extinción nos habla Génesis 11. Metafísica es esa visión, insiste Berman, (252) porque consiste en

> buscar, más allá de la profusión de las lenguas empíricas, «el puro lenguaje» que toda lengua lleva íncito en ella como su eco mesiánico. Un objetivo como ese —que nada tiene que ver con el objetivo ético— es metafísico en la medida en que, platónicamente, busca un más allá «verdadero» de las lenguas naturales. […] Es la

> traducción *contra* Babel, contra el reino de las diferencias, contra el dominio de lo empírico.

Como bien se ve, a esta perspectiva trascendentalista de los fines últimos de la traducción opone Berman una valoración ética de dichos fines. Él nos habla de una «pulsión hacia la traducción» (*pulsion traductrice*) a la que concibe como fundamento psíquico del acto de traducir y a la que llama también «deseo de traducir» (*désir de traduir*). Sin esta «pulsión psíquica», sin este «deseo de traducir»,

> [la] meta ética no sería más que un imperativo impotente. La mimesis consumada por la traducción [«*mimesis traduisante*»] es forzosamente pulsional. Pero, al mismo tiempo, rebasa la pulsión, porque no aspira ya a esta secreta destrucción/transformación de la lengua materna que esa pulsión busca al orientarse hacia un objetivo metafísico. En la superación que representa la meta ética se pone de manifiesto otro deseo: el de entablar una relación dialógica entre la lengua extranjera y la lengua propia. (253)

Este encuentro de resonancias buberianas entre las lenguas no anhela sino la concreción de un recíproco reconocimiento inmanente, celebración de la convergencia en el marco de la diversidad que les es propia, y que ya no constituye un empecinado intento de reducir la diferencia a mera mediación orientada hacia un horizonte trascendente o externo a esas mismas lenguas.
Vuelvo ahora al cauce de mi reflexión. Cuando se afirma que el traductor de poesía debe ser, él mismo, poeta, se asegura algo igualmente decisivo para el abordaje de la prosa. Pero no necesariamente porque el traductor cultive como autor el género del caso. Se trata de algo más sutil. El traductor literario, sea cual fuere el registro que lo convoque, debe sentir los desvelos expresivos que soporta el escritor. Debe ser, en el ejercicio de su trabajo interpretativo, él también un escritor. De lo contrario no podrá hacerse responsable de lo que el texto le solicita. Y lo que el texto le solicita es que haga «claro y vivido», según el clásico enunciado de Maurice Bowra, lo que al propio idioma se vierte; de hacer lo posible, y aun lo imposible, para que no domine la

impresión de estar leyendo una traducción.

Si bien es inusual que el lector medio retenga el nombre del traductor que tanto le ha dado (y al que, por eso, más que lector medio, habría que llamar medio lector), hay en este hecho algo que de algún modo lo explica. Se afirma que el buen traductor es aquel cuya presencia pasa inadvertida. Habría que decir, más bien, que en toda versión consumada el buen traductor y el autor se enhebran en una singularísima interdependencia que, sin homologarlos, impide distinguirlos con entera precisión. Hay, pues, una región de difusos contornos donde sin duda convergen; una comunión eminente que los vuelve inescindibles para bien de ambos artistas, y todo ello, claro está, en la percepción de quien los lee y por obra de su lectura. De modo que cada logro del escritor en otro idioma que el suyo es un triunfo simultáneo de su traductor. Ello explica que el traductor pase fatalmente desapercibido, ya que sabe cómo proceder para no resentir el indispensable protagonismo del autor. Su eficacia es tal que no se lo nota. Pero —y esta es la paradoja— si no se lo nota, debiera advertírselo pues no hay duda de que, para pasar inadvertido, allí debe estar. (254) Corresponde, pues, reconocerlo tal como ocurre con el actor que desempeñando su papel acabadamente logra hacer olvidar, por lo menos hasta el momento en que la obra culmina, que alguien sostiene con su cuerpo y con su temple al personaje que nos atrapó.

He oído decir que no es habitual que los traductores sean también autores. Más allá de su papel de intérpretes, según me cuentan, suelen argumentar que ellos mismos no tienen, en cuanto tales, nada que decir. Así me lo aseguraba Alicia Zorrilla, amiga, gramatóloga y colega en la Academia Argentina de Letras, y miembro de una prestigiosa corporación de traductores. Así también, mi mujer, que es psicoanalista, recordándome que esas fueron más o menos las palabras que uno de los principales traductores argentinos de la intrincadísima escritura de Lacan se endilgó a sí mismo terminantemente.

En cambio, entre poetas, narradores y ensayistas, por lo que sé, esto no ocurre. En estas latitudes de la expresión es, por el

contrario, creencia asentada que solo un escritor puede desempeñarse como traductor de otro, creencia que estoy dispuesto a hacer mía si se entiende que ese escritor que el traductor debe ser no necesariamente se revelará como tal produciendo ficción, poemas u obras de imaginación conceptual, sino que lo hará traduciendo, en el trato con el libro cuya versión emprende, y no fuera de él. Debe, en suma, ejercer como escritor al traducir, responsabilidad que si bien no le impone crear un mundo, sí lo convoca a sostener, en la credibilidad y el encanto de su enunciado, el mundo que da a conocer.

Para llegar a infundir vida en nuestra lengua a una obra foránea, sea esta de arte o ideas, hace falta comulgar con el espíritu de quien la ha creado. Intérpretes musicales y compositores deben ser el mismo artista, aunque sean distintas personas y ello vale, por supuesto, para la relación entre autores y traductores de literatura. La empatía alcanzada en tal sentido es ese punto axial de convergencia que impide distinguir, al leer la traducción, quién ha escrito y quién ha traducido.

Mucho es, dicho sea de paso, lo que la tradición judía aportó a la comprensión de la naturaleza de la interpretación, de la cual la traducción no es sino una variante. Su concepción de la exégesis bíblica guarda notables coincidencias con lo que me empeño en transmitir.

> La tradición judía se refiere comúnmente a dos partes de la Torá: la Torá escrita (los cinco libros de Pentateuco) y la Torá oral (el conjunto de los textos exegéticos que se esfuerzan por echar luz sobre el sentido de la primera). Esta Torá oral, como lo indica su nombre, es considerada como parte intrínseca de la Revelación. ¿Cómo decir más claramente que no hay revelación pura, separada de su interpretación y que el texto no vive más que por la gracia de un encuentro? (255)

Cuando a fines del año 62, regresé de San Pablo a Buenos Aires, la literatura brasileña se encontraba malamente difundida en la Argentina. El portugués era poco menos que un idioma ignorado, cuando no subestimado por los interesados en las lenguas

modernas. Nada significaban todavía, para la mayor parte de los aficionados locales a la literatura, nombres como los de Manuel Bandeira, Mário de Andrade, Graciliano Ramos, António Cândido, Guimarães Rosa, Euclides da Cunha, Carlos Drummond de Andrade, João Cabral de Melo Neto y muchos otros, aunque ciertamente ya abundaban los espíritus cautivados por la prosa de Jorge Amado.

Empecé a traducir como se empiezan tantas cosas: porque sí, para probar, a los tanteos y sin programa o intención que excediera el impulso ocasional, aunque alentado por las ganas y sin sospechar todavía que ya estaba incursionando en uno de los terrenos donde habría de arraigar mi vocación de escritor.

Traduje, en un principio, por el gusto de hacerlo y para mis amigos, interesado en dar a conocer alguno que otro fragmento de una literatura querida y sin ningún propósito de divulgación que excediera ese circuito afectivo.

En aquellos años sesenta, mi portugués, aun siendo endeble, era mejor que mi castellano, estropeado como andaba por el desuso, tras un lustro absorbente y largo de vida en el Brasil. Empezar a traducir era también empezar a traducirme, ir en mi búsqueda, empeñarme en recuperar un idioma, el idioma en el que yo quería escribir. Tampoco era consciente de ello por entonces pero así resultó en los hechos. Más aún: creo hoy todavía, al cabo de tanto tiempo, que traducir sigue siendo, en mí, un incesante e interminable ejercicio de retorno, pues por más que el regreso haya tenido lugar hace ahora cuatro décadas, sigo de algún modo sintiendo que no termino de estar aquí, aunque la Argentina sea mi tierra y en ningún otro sitio sepa vivir. De manera que es para seguir llegando que traduzco y vuelvo a traducir, y seguiré seguramente traduciendo. Este empeño simultáneo de celebración y reconquista, al que también debo llamar de reconstrucción, fue en un comienzo, como queda dicho, esporádico aunque siempre festivo. Un día se me ocurrió desplegar esa alegría en forma orgánica y mediante un proyecto de larga duración: componer una antología de poesía brasileña. En el año 72, Aldo Pellegrini resolvió editarla y con ella vio la luz el primero de mis libros. Así fue como

el gusto de traducir, que aún estaba lejos de ser un arte en el que hubiese logrado la indispensable pericia, se convirtió de lleno en interés central y en aspiración mayor de mi vida literaria. Alguna vez, me decía por entonces, traduciré a Guimarães Rosa; alguna vez, a Fernando Pessoa.

Con la fatal insolvencia de los advenedizos pero no sin resolución, ideé en aquel momento un método de trabajo que me permitió abordar con algún criterio los textos de esa antología inaugural. Mediante aproximaciones sucesivas, me propuse ir dejando atrás distintas clases de problemas: terminológicos y semánticos, métricos y prosódicos, tonales y temáticos, según los textos fueran más o menos cercanos al lenguaje coloquial.

Mis primeras incursiones en la traducción —aquellas en que se me insinuó el placer de traducir— no fueron sin embargo del portugués sino al portugués y las realicé en el colegio secundario. Al portugués desde el latín de Catulo, César, Séneca, Virgilio, Horacio, Ovidio y Cicerón, tal como por entonces solía ocurrir en buena parte de los colegios del Brasil, y especialmente en el mío que, siendo italiano, enaltecía como ninguno la enseñanza de la lengua romana.

Encontré muy pronto, en la resolución tenazmente imperfecta de los problemas de concordancia y conjugación que me imponía la traducción del latín, un gusto y una emoción que no supe descubrir en las matemáticas, aunque en más de un aspecto calcular y traducir guarden parentesco. El cumplimiento regular de ese tránsito de una lengua a otra brinda, a quien lo realiza con vocación, un júbilo al que no concibo como muy distinto del que los alquimistas, consagrándose a lo suyo, dijeron conocer. Traduce de veras quien sirve a la íntima intención del escritor elegido, en un ir y venir del que nos habla literalmente la palabra traducción, y que si se distingue por el fervor del empeño con que se lo cumple, no menos lo hace por el placer que depara esa búsqueda amorosa de acoplamientos y correspondencias. A mi modo y como pude, empecé a sentirlo yo hacia los quince años y de allí en más, siempre que traduje, me premió con abundancia aunque no lo mereciera.

El esfuerzo que demanda el discernimiento de los mejores criterios para traducir a un maestro del idioma, lejos de descorazonarme, me entusiasma y me invita al trabajo lento, minucioso y ajustado, con la misma resolución con que otros se lanzan a navegar en aguas turbulentas o a escalar cumbres escabrosas. La paciencia cumple aquí, al igual que en la escritura, un papel invalorable. Algo del buen viñatero o del sembrador templado por su oficio se juega en todo esto. No me extraña, por eso, que la palabra poesía haya estado estrechamente unida, en el griego primitivo, a la noción de la tierra que se trabaja.

Interrogo una línea, pondero un verso, exploro sin apuro los matices de un término, sometiendo sus propiedades a una consideración que solo estimo suficiente cuando, a fuerza de prolongarla, me deja extenuado. Busco debilitar las resistencias del original mediante avances sucesivos, entrándole al texto por distintos flancos, más que en una arremetida única, general e indiscriminada.

Pero no todo lo recaudado resulta de la premeditación y la estrategia. Con frecuencia me he visto sorprendido por propuestas inesperadas y rebosantes de inspiración. Aun así, no se me escapa que las ocurrencias y los hallazgos súbitos solo premian con creces la convivencia demorada y atenta con los enigmas de la obra, solo coronan la búsqueda tenaz y a veces obstinada de la mejor solución. Por eso hay que decir francamente que es imposible dejar de sentirse, si no coautor, al menos fogonero de las maravillas que guarda el texto vertido, cuando se las preserva y se las realza en una buena traducción. Y así como se afirma de una composición musical o de una obra de teatro que se la valora especialmente en la versión o en la puesta de tal o cual director, así también debiera afirmarse más seguido de la lectura que de un libro extranjero se realiza en el propio idioma. Pero no son estas sino sutilezas de la sensibilidad y el entendimiento cuyo disfrute a casi todos, por varios motivos, se nos escapa. Considero —y vaya esto solo a título de ejemplo personal— que mi desconocimiento sustantivo del alemán y del hebreo no me ha privado de la felicidad de leer ni a

Schopenhauer, ni a Kafka, ni a Rilke, ni a Shmuel Agnon. Y por ello no me canso de dar gracias a sus buenos traductores, a quienes he aprendido a apreciar cotejándolos con los malos, tanto en mi idioma como en otros que sí puedo leer. No sabría disociarlos de mi admiración por esos cinco grandes, así que, sin confundirlos ni olvidar quién precede a quién, los integro en un solo y hondo reconocimiento.

Sé pues y por último que esta alegría que me gana al traducir es equiparable, cuando no equivalente, a la que me produjo el retorno definitivo a la Argentina. Goce de la lengua gradualmente reconquistada, restañada en mí poco a poco, y goce enlazado a la emoción del suelo vuelto a habitar, reanudación de algo muy mío y por fin recuperado, al menos en ese orden simbólico que alienta a soñar nuestra vida, si no como unidad, sí como un continuo en cuyo despliegue creemos reconocernos.

---

246. Jaime Rest, «Reflexiones de un traductor», *Sur*, Nos 338 y 339, Buenos Aires, enero-diciembre de 1976, pág. 192.

247. Axel Gasquet, *Lingua franca*, Buenos Aires, Simurg, 2004, pág. 20.

248. Recuerda Roberto Bein que Luis Jorge Prieto entendía el concepto de fidelidad en la traducción como «invariancia de sentido […], como equivalencia en términos semánticos». [«Las ideas de Luis Prieto sobre la traducción», ídem, pág. 10.] A su vez, Fernando Sánchez Sorondo cree que «Si la traducción es válida, existirá siempre una *invariante* con respecto al texto original que persistirá en la traducción». «El oficio de traducir», ídem, pág. 117.

249. Roberto Juarroz, *Poesía y creación. Diálogos con Guillermo Boido*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1980, pág. 106.

250. Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971, págs. 127 a 144.

251. Antoine Berman, *L' épreuve de l' étranger*, París, Gallimard, 1984.

252. Ibídem, pág. 21.

253. Ibídem, pág. 23.

254. A la del traductor, Beatrice Joy Chute la llama «la profesión invisible». («La necesidad de traducción», *Sur*, Nos 338 y 339, Buenos Aires, 1976, pág. 47.)

255. Marlène Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l' heritage hébraïque*, París, Éditions du Seuil, 1990, pág. 105.

# El enigma del sufrimiento
2008

# El enigma del sufrimiento

## I

Poco importan aquí las etiologías. Arraigado en un hondo trastorno corporal o provocado por un intenso desequilibrio psíquico, alentado por un amor perdido o una muerte inesperada, el dolor connota siempre lo mismo. Su intensidad denuncia en nosotros la presencia de algo extraño. Vulnera el trato familiar que hasta allí cada cual se dispensaba.

A esa presencia anómala y hostil que irrumpe en nosotros para imponernos brutalmente la evidencia de que ya no somos quienes creíamos ser, la llamaré el Intruso.

No se es plenamente humano sino después de que el Intruso se ha manifestado. Una vez que lo ha hecho, toca a su fin la hegemonía de aquel que, hasta allí, fuera uno consigo mismo. Entonces, solo entonces, se abre la posibilidad de ser otro. Ese otro, en cada cual, es la persona.

La disonancia que en el dolor se adueña de nosotros nos habla de nuestra involuntaria inscripción en un más allá del propio deseo, de la autosuficiencia y lo sabido. El ser relativamente homogéneo en el que hasta entonces creíamos consistir, cede, retrocede. Es el fin del imperio del Único.

Su repliegue, sin embargo, no debe confundirse con su extinción. Para que la presencia del Intruso surta efecto es preciso que el Único sobreviva. Cogobernará finalmente, aunque ya no reine.

El hombre, genéricamente entendido, no existe. Ser, en su caso,

es ser alguien, un hecho singular. El hombre es siempre un ser de excepción. Tal como se ha dicho, ello significa que su muerte le resulta indelegable. Pero su muerte no es aquello que lo aguarda sino aquello que lo constituye. El hombre no va hacia ella, va con ella. Después de esta vida ya no hay muerte, solo hay exterioridad.

El acontecimiento de la singularidad puede ser rehuido o encarnado. Si es rehuido, el Único —el que se sueña idéntico y totalizado, y del que decimos uno mismo— intentará vivir a expensas del Intruso. Conocerá el dolor y, si lo combate, lo hará reivindicándose. Quiero decir que se negará al sufrimiento, que es siempre fruto del dolor asumido como propio. Si, en cambio, cesa la reivindicación dogmática y hay autorreconocimiento en el dolor es porque ha tenido lugar el sufrimiento. La singularidad se convertirá, de allí en más, en un hecho decisivo. Dará lugar a la persona.

¿Dónde hay persona? Allí donde el Intruso irrumpe y el Único cae, donde ya ninguno de ellos logra el monopolio de la identidad. Hay persona donde impera el sufrimiento, tensión incesante entre el Único y el Intruso.

El dolor es una herida que horroriza a quien se sueña idéntico… e idénticos nos soñamos todos. Su tajo desgarra la trama pretendidamente unívoca y firme del yo ideal. Con la fuerza y la hondura de su embestida, el dolor le impone, a ese yo ideal, la presencia de un *alter* que lo destituye como *ego* absoluto. Así se desmorona lo homogéneo y de su quebranto asciende ese otro modo posible del hombre que es lo heterogéneo. Como un espejo largamente repudiado, lo heterogéneo insiste y manifiesta, al final, su demanda: que en su figura pueda reconocerse el uno como otro.

El Intruso no es sino, en los términos célebres de Rank, (256) doble complementario y antagónico del Único. La catástrofe de ese hombre inequívoco que yo presumía ser, es, al unísono, despliegue del otro equívoco que de hecho soy. A pocos poetas he leído que enuncien tal cosa con la claridad de Mário de Sá-Carneiro:

> *Me detuve en el puente y, asomado,*
> *vi que el puente era falso, era mentira*. (257)

Una cosa es, pues, que el Intruso irrumpa; otra que en él, sin desconocernos, nos reconozcamos.

¿Como llegar a reconocernos en aquel que decimos no ser, que no queremos ser, que no imaginamos?

El Intruso nada reivindica. Desconoce los apremios que impulsan todo reclamo. Su legitimidad cuenta con el respaldo de los hechos consumados: sencillamente, se impone. Vulnera, de pronto, la supremacía de aquel en relación con el cual se recorta como Intruso. Al destituir al Único, se constituye en presencia ineludible. Es el dolor que golpea y, a través del sufrimiento que puede contribuir a suscitar, asegura su perdurabilidad como significante.

El Intruso, ya lo dije, no desaloja al Único; cohabita con él. Si lo desplaza del centro, no lo excluye de la escena. Lo acota pero no anula su protagonismo. Lo fuerza a compartir. El cuerpo que el Único creía solo suyo se revela, ahora, como patrimonio de los dos. El Intruso rompe, de tal modo, la sinonimia rígida entre ser e identidad. A nuestro pesar descubrimos, así, que no cabemos por entero en la imagen que suponíamos nuestra y, a la vez, que todavía nos resulta imposible reconocernos en cuanto la excede.

¿Qué o quiénes somos entonces? Somos ese punto de convergencia candente y crispada donde el Único se desploma mientras se alza, irreductible, el Intruso. Crisis, eso somos. Un instante de intensidad que abruma. Dolor en primera y rotunda instancia; sufrimiento, acaso, después.

La derrota del Único, no obstante, no implica su extinción. Repito que esa caída no redunda en sometimiento. Si así fuera, el Intruso no podría desempeñar su función. Destituido como expresión exclusiva de la subjetividad, el Único se debate, ahora, a merced del dolor. Con su propia carne nutrirá al Intruso hasta que sobrevenga —si sobreviene— la transfiguración. Entonces, solo entonces, se reconocerá como quien es en quien creyó no ser. Mientras ello no suceda, el Único va a pura pérdida. Ve esfumarse, irremediablemente, la autonomía que creía poseer. Ahora no es más que un hombre doliente.

## II

Como tránsito concibe Freud la cura psicoanalítica. Un tránsito que se cumple desde «la miseria histérica al infortunio ordinario». Estas son sus palabras; con ellas se dirige a su paciente: «Usted se convencerá de que es grande la ganancia si conseguimos transformar su miseria histérica en infortunio ordinario». (258)

Esa transformación concede un beneficio. El «infortunio ordinario», padecimiento común a la especie, no es un trastorno funcional, no es una patología. Resulta, por el contrario, del carácter cancelable de nuestra existencia. Del efecto, en la conciencia, de la muerte que nos constituye. De ese desvelo sin objeto al que llamamos angustia. De esa huella labrada en nosotros por el hecho de sabernos y sentirnos pasajeros. Por eso, «el infortunio ordinario», experiencia básica, es una verdad terminal. Asumida, hace del hombre un ser que sufre. Lo convierte en persona. Con ello, ese hombre deja de ser, ante todo, un doliente. Ha ido más allá del Único quebrantado sin renegar de ese quebranto como algo propio.

La «miseria histérica» es una de las configuraciones patológicas que asume el «infortunio ordinario». Tiene lugar como negativa del Único a reconocer, en ese infortunio, un destino personal.

Toda configuración patológica connota dolor, necesariamente. En cambio, el autorreconocimiento en el destino, la desgarrada aceptación de lo ineludible, ya no es patología, ya no es dolor; es sufrimiento. No impone, como el dolor, una destitución forzosa; habilita, en cambio, una constitución: la de la persona. Ella tiene lugar cuando sobreviene una reinterpretación visceral (no epitelial) del dolor manifestado. Cuando ello ocurre, el dolor alcanza a tener significado, no será entonces únicamente desnuda realidad; esa brutal realidad que nos induce, en un primer momento, a renegar de él como algo que nos atañe, que nos implica, que no podemos disociar de nosotros. Allí donde ese significado aflora, hay por fin existencia; otro (vale decir, de otra índole) pasa a ser también quien, bajo su influjo, soporta el destino.

Tal es la función del sufrimiento: posibilitar que el destino sea

tomado en las manos de quien no deja nunca de estar a su merced. Permitir que mientras el destino deje ver al desnudo su condición de ley que nos contiene, pueda, también él, ser contenido. La finitud se anuncia, de tal modo, como aquello a lo que hemos sido legados bajo dos formas: una real, en acto —la del dolor—; la de aquella embestida que, en cada uno de nosotros, desmorona al Único. La otra, eventual, posible —la del sufrimiento—, la de aquella promesa que, una vez cumplida, puede llegar a hacer de cada cual una persona. En otros términos: la muerte, admitida aun cuando ello solo sea posible parcialmente, actúa en la conciencia como peaje pagado que franquea el acceso creador a la temporalidad.

El dolor obra de manera inconsulta: se autoimpone. Tiene la prepotencia de la fatalidad. Al sufrimiento, en cambio, se accede. Es preciso salir a su encuentro. No es él quien nos busca. No es suyo el puño inclemente que golpea a nuestra puerta. Pero una vez discernido es posible advertir cómo procede. Mientras el dolor impone una derrota al Único, el sufrimiento posibilita una victoria sobre el Intruso. En esta y en aquella, ambos —el Intruso y el Único — ven mermado su protagonismo excluyente. La marcha hacia la ganancia señalada por Freud se inicia, de manera forzosa, con una pérdida: la pérdida de la autosuficiencia del Único. Es en el hombre doliente y solo en él, donde habrá de gestarse, si se gesta, el porvenir de quien sepa sufrir.

El dolor desbarata un espejismo: el de no estar sujeto a nada que rebase la propia voluntad. Disuelve, por eso, la ilusoria identificación del Único consigo mismo. Atestigua que se ha partido el cristal complaciente que hasta allí duplicaba su imagen invicta. Y cuanto más se aferra entonces el Único a ese sí mismo astillado y en repliegue, mayor es su dolor. Esa obstinación es padecimiento. Rechazo desesperado y estéril de la presencia, en el Único disuelto como un todo, del Intruso que nos habla de nosotros en primera persona del singular.

El sufrimiento solo tiene lugar cuando el repudio del Intruso da lugar al autorreconocimiento. El sufrimiento sobreviene únicamente

si se accede al contacto con aquello otro que nos toma y nos habla de nosotros como alteridad para nosotros mismos. Una vez que el Intruso ha embestido contra el Único, el dolor insistirá tratando de abarcarlo todo. Solo la aceptación del Intruso por parte de quien se creyera Único, podrá más que la sed posesiva del dolor. Si así fuera, si ese encuentro se produjese, habrá sufrimiento.

La convergencia entre el Único y el Intruso se concreta en la herida abierta del Único. Esa herida es de muerte y no porque el Único vaya a extinguirse, sino porque ha visto desgarrada su ilusoria unidad. Ha visto con espanto su imagen escindida. Y mientras el espanto prevalezca, el hombre ha de ser hombre doliente. No sabrá sufrir todavía. En el sufrimiento, el latido del horror no cesa pero, amortiguado, ya no impera.

## III

No hay encuentro sin distancia, y solo hay distancia en el sufrimiento. La distancia que el encuentro traza equivale a lo que de irreductible al Intruso hay en el Único y viceversa. Esta distancia es vínculo: si es cierto que separa, también lo es que reúne. La embriaguez del Único y la ciega embestida del Intruso no podrán comprender que es así mientras el puro enfrentamiento los consuma. Solo el sufrimiento incorpora este saber. Más aún: en este saber consiste el sufrimiento.

La distancia que asegura el encuentro es impotencia del Único para hacer suyo al Intruso sin perderse en parte como tal. Pero, a la vez, es esa distancia ofertada al Único malherido para que pueda sostenerse en la diferencia con el Intruso, el escenario propicio para la irrupción de una libertad hasta allí inexistente.

Quienes conocen la entrañable emoción de la cercanía saben que están irremediablemente separados. De modo que la distancia —que no es distanciamiento— no constituye el reverso del encuentro sino su condición habilitante. Esa distancia es cordial, la energía que enlaza sus dos extremos es amorosa.

El amor, inextinguible afán de aproximación entre quienes están

juntos, es, por eso, sufrimiento. Simone Weil lo ha dicho a su modo: «Amar puramente es acatar la distancia, es adorar la distancia entre uno y lo que uno ama». (259)

Recíprocamente inextinguibles, el Único y el Intruso pueden, en virtud del sufrimiento, reconocerse hermanados. A medida que el Único, por obra del dolor, admite su ineptitud para lograr un nuevo ensimismamiento, y comprende que ya no podrá abroquelarse en la autosuficiencia; a medida que el Único se ve retratado por el Intruso como un desconocido y hace suyo, en amorosa agonía, ese extrañamiento, el hombre, hasta allí doliente, será capaz de empezar a sufrir.

Sufre aquel que ya no puede renegar de lo que hasta entonces desechaba. Esta disonancia, esta tensión inaplacable, pasa a ser ahora el pan de sus días. Si el hombre se abre al sufrimiento como voz propia que lo interpela y alcanza, es porque el dolor ha dejado de ser su única morada. Sin duda, lo seguirá designando pero ya no podrá decirlo todo de él.

La palabra, vivida como alusión pertinente, asimilada y ejercida como signo personal, necesario e insuficiente a la vez, nace dictada por el sufrimiento y solo por él.

El hombre libremente conformado solo se presenta en el sufrimiento. La existencia, en verdad, no aflora en otro suelo. No se expande en el dolor y solo ficticiamente lo hace en la mismidad.

La existencia, fruto del sufrimiento asumido, es peregrinación. Ni su sitio de partida ni su meta dicen de ella lo que importa oír. La existencia no termina de partir. No puede, en consecuencia, terminar de llegar. Ella es, literalmente, intemperie, incesante descentramiento; evocación sin fin. La vida no tiene nada que decirnos; la existencia, todo. La vida es un hecho consumado. La existencia, un hecho imposible y, por lo tanto, una verdad irrealizable. Por eso el sufrimiento es la voz de la existencia. En él y por él se la puede discernir.

En el sentido en que aquí importa —y que es aquel en que lo entiende Vincent van Gogh—, el sufrimiento es «lo único que tenemos que aprender». (260) La educación primaria que el hombre

debe brindarse no puede consistir en nada más elemental. Ella, sin embargo, no le podrá ser suministrada nunca por otro hombre. No se trata de un saber constituido que se pone a disposición de otro. No hay cómo inducirla ni cómo divulgarla. Se parece, por eso, a la fe. El hombre sufrido es fruto de una autorrevelación fundamental. Aguardar su advenimiento acaso sea posible, producirlo no.

No hay acceso metodológico, intencional ni doctrinario al sufrimiento. Es ofrenda y nada más que ofrenda. Solo se deja conocer al ser recibida. Ofrenda que se ha ganado de pronto, sin esperar que provenga de alguien exterior a nosotros ni brindada en respuesta a nuestra demanda. Ofrenda alcanzada por cada cual en su propio quebranto, sin recursos para producirla ni poder consciente para convocarla, a ella se accede únicamente por obra de una iluminación que es agonía. El aprendizaje no puede ser, pues, otra cosa que privilegiada autoaprehensión.

El dolor no retrocede sino ante quien identifica como propia su presencia. Quiero decir que si su verdad no se convierte en nuestra, ella nos aísla y disuelve en la intrascendencia. Es una realidad que solo fagocita a quien no la digiere. «Lo único que tenemos que aprender» es a metabolizarla y eso no se logra más que incorporándola.

A veces el hombre doliente sabe ser ese aprendiz que no cuenta con maestros. Aquel que encuentra, en un vínculo inédito con su padecimiento, el resplandor que lo revela y lo potencia. Descubre entonces que, a diferencia del dolor, el sufrimiento no puede ser impuesto ni inducido. Altísima evidencia del desencuentro de cada uno con el ser homogéneo que supuso ser, cosecha final del fracaso del hombre como Único, el sufrimiento es la instancia superior de la conciencia, porque, con él, el dolor que nos desmiente se convierte en el padecer que nos confirma. Bajo su luz, el hombre deja de verse como semejante y llega a reconocerse como prójimo. El Único y el Intruso se reconfiguran, entonces, para cada cual y en cada cual, como lo entrañable por antonomasia; desarticulan su hostilidad recíproca y alientan su comunión, la distancia que los enlaza. Así, lo impugnado retorna resarcido; la evidencia que brota

de lo largamente acallado es voz ahora, y ya no mutismo. La certeza cede y sobreviene el nacimiento, penoso, pausado y radiante del enigma de la existencia. Del enigma concebido como morada que se constituye, se habita, se preserva y se explora en la lectura que de él se hace.

## IV

La libertad que el sufrimiento nos concede debe entenderse como una carga. Es una posibilidad que pesa, puesto que desafía sin cesar nuestra aptitud para soportarla. Su convocatoria a la responsabilidad de sostenerla es un llamado a la vigilia. Pero esa vigilia, si es real, es intermitente. La libertad solo se entrega a quien no termina de ejercerla. Sufrido, por ello, no puede ser sino el hombre que encarna esa vacilación, ese vaivén, esa oscilación entre el Único y el Intruso que los hilvana sin expurgar de su enlace la sombra del desasosiego, el sesgo de la vulnerabilidad.

Sufrido es aquel en quien la impotencia para totalizarse rebasa su primera acepción de fracaso y hace lugar a una segunda que revela aptitud para ser alguien. Alguien es siempre mucho menos que uno, porque uno es quien quiere darse por consumado. Alguien es quien proviene de la ruina del ser y se desliza hacia lo posible. Allí habita: en la tierra del *quizás*. Solo sobre un suelo así, virtual, el hombre se deja ver como expuesto, es decir como existente.

Si, como se dijo, la existencia no se cumple más que habitando el sufrimiento, siempre se manifestará como un posicionamiento insuficiente y no como un saber obrar consumado. Porque responde en parte a un anhelo de adecuación irrealizable, el sufrimiento es pura agonía. Pero en esa agonía el desasosiego es éxtasis también. El éxtasis no es un goce sin fisura, sino un goce en la fisura.

Tan cierto como que la heteronomía implica descentramiento del yo convencional es que ese descentramiento hacia lo heterónimo nos lleva más lejos que la personalidad concebida como algo uniforme. Quien la protagoniza no está escindido: ha reconocido en lo homogéneo el carácter incontrovertible,

axiomático, exigido a la identidad. Cuando el Único y el Intruso entablan trato, no abandonan el terreno de la beligerancia ni se acoplan en una síntesis apaciguadora. Se relacionan sin dejar de promover tensión, sin dejar de encresparse uno con el otro en el fragor de la interdependencia que los une y los separa. La comunión no se disuelve en sinonimia. Y solo el goce agonizante de ese encuentro es sufrimiento.

Como vivencia de cercanía siempre inagotable entre opuestos que se encuentran y reconocen, el sufrimiento no depara, no puede deparar, un desenlace que lo trascienda. El sufrimiento no cuenta con un porvenir que lo deje atrás. Él es toda la trascendencia posible. Es ahondamiento en el ahondamiento. Impotencia para ir hacia lo profundo porque se está en lo profundo. Un paso en lo infinito. Expansión en lo abismal.

Sin ulterioridad asequible y sin suficiencia real, el sufrimiento es pobreza ganada; plenitud lograda en la indigencia. Interpretación y no certeza. Ya comparé el sufrimiento con la fe. Como ella, él no se apacigua. No descansa sino en el ardor de su combustión sin término.

Simone Weil ha escrito que el sufrimiento connota «la superioridad del hombre sobre Dios». Ha sido necesaria la Encarnación —aclara— para que esa superioridad «no resultara escandalosa». (261)

La verdad no se insinúa sino en el sufrimiento. Ella es la cumbre, inalcanzable pero discernible, del encuentro más íntimo. Semejante intimidad, sin embargo, no la alcanzan más que los contrarios que, tal como Anaximandro enseña, sin desmayo se impugnan y se buscan, se hermanan y se rechazan. (262) Al concebir la lucha como necesidad de la existencia, los contrarios fijan un límite a su mutua intolerancia y ese límite asegura el equilibrio en la inestabilidad relativa del encuentro. Del logro de esta doble vertiente de contención y despliegue proviene la verdad, tercera instancia no sintética del conflicto. En el caso del hombre, ella dice de alguien como un yo singular y solo en una voz singular se dice.

«Plenitud del sentimiento de lo real», (263) llama Weil a esta

verdad. Y tiene razón. Si antes de la revelación del sufrimiento, los opuestos vivían enfrentados en el alma del doliente, una vez que el sufrimiento se ha manifestado, ellos habrán de asegurarse la convivencia mediante la ineludible admisión de sus límites recíprocos. Pero ello no implica que la lucha se atenúe, sino que su finalidad cambia. Sencillamente, el padecimiento de lo desconocido se ha entramado abiertamente con la necesidad de admitir como propio eso desconocido. Y es por ello que, drásticamente aislados o meramente contrapuestos, ya ninguno de los dos —ni el Único ni el Intruso— dice nada que represente a quien habla como sujeto libre y no como sujeto enajenado. Sí, la verdad se nombra en el sufrimiento y abunda allí donde los opuestos acceden a la evidencia de su arduo parentesco. Allí donde ambos toman la palabra para proferir a un tiempo un sí y un no; pulsan al unísono y se dan sustento mutuo.

Es evidente entonces que, en el hombre que sufre, las polarizaciones, sin extinguirse, ya no tienen el monopolio de la enunciación. Digamos que es Jano el dios de ese hombre. El más antiguo rey del Lacio, abierto, a la vez, al porvenir y al pasado. Jano bifronte es el presente. Sitio de cita, instante de convergencia y separación, punto donde se abrazan y escinden el ayer y el mañana. Reverso de lo apacible y sin embargo concordia; semblante de la tensión y aun así, equilibrio. (Ha persistido una leyenda que afirma que, en Roma, el templo de Jano solo permanecía cerrado en tiempos de paz. Ello ocurrió únicamente nueve veces en mil años.)

El espíritu creador insiste en brindar forma a la imposibilidad que encuentra el Único de ver cumplido su deseo de plena soberanía. Es esa forma infundida al dolor la que, al afianzarse, prueba hasta dónde se ha cumplido el tránsito al sufrimiento. Sin dejar de ser expiación, el sufrimiento sabe, al unísono, ser expresión. «Un Dios me ha dado —escribió Torquato Tasso— el decir lo que sufro.» (264)

La creación manifiesta la autonomía del hombre que se sabe subordinado a fuerzas que no regula. Es el fecundo efecto que sobre nosotros tiene nuestra impotencia para serlo todo, el límite que al

coartarnos nos constituye; el *nec plus ultra* que nos permite constituirnos en personas, ser alguien, no diluirnos en lo amorfo, dar un paso, hacer algo, lo posible. El sufrimiento es matriz de la humanidad del hombre real. Y puede llegar a ser también su obra maestra.

Tanto el sufrimiento como el dolor comprometen al ser entero. Pero lo hacen en distintas direcciones. El dolor, expandiéndose, amenaza al hombre con la aniquilación. El sufrimiento, si se afirma, lo introduce en la existencia, hace de él un ser a la intemperie, lo desnuda. El dolor, semblante del Intruso, al ensancharse gana presencia a expensas del Único. El sufrimiento, en cambio, acota este avance, encauza al Intruso. Pero ello solo es así en quien logra escapar al influjo unilateral de uno y otro. Vuelvo a Mário de Sá-Carneiro:

> *Yo no soy yo ni el otro,*
> *Soy algo que está en el medio.* (265)

El sufrimiento fuerza el replanteo del fundamento de la identidad. Con él, esta ya no remitirá al idéntico, ya no más al Único. Pero tampoco, en forma exclusiva, al Intruso sino a «algo que está en el medio», zona de colisión que es también ángulo de confluencia. Espacio de contienda y comunión en la disputa. Pugna y convergencia, lo neurálgico, una máscara.

## V

«Todo lo profundo ama la máscara», (266) afirma Federico Nietzsche. La máscara no encubre, descubre. Es énfasis, sugerencia, no abstención. Lo que sin ella se vela, con ella ingresa a luz, aflora. La máscara configura. Su función es dar forma a lo que busca amparo en lo inespecífico y evita evidenciarse. La máscara no reproduce, no traslada a otro ámbito lo que ya estaba inscripto en otro lugar. Al interpretar, crea. Expresa por primera vez algo que, sin ella, es del orden de lo indiscernible. Realiza simbólicamente una verdad en la medida en que la manifiesta. Pero esa verdad no la

precede. Solo en ella se la puede encontrar. Si se la arranca, nada deja al descubierto. Sin ella lo insondable se pierde en su propia infinitud. Si cae, lo que dice se disuelve en el vacío. Al igual que el sufrimiento, es obra de aquello que sin su aliento no tiene vida.

La máscara es fruto agraciado de una conjunción propicia entre palabra y silencio. De aquello en que el hombre puede consistir cuando el Único ya no se sostiene como totalidad y el Intruso ha sido integrado, como atributo parcial pero innegable de quien hasta allí lo rechazara. La máscara anuncia que ha cedido el mandato intransigente del encubrimiento. Ella garantiza que quien la exhibe ha podido operar sobre lo oculto.

Surgido del encuentro entre tendencias que, enhebradas, se redefinen recíprocamente y replantean el sentido de la identidad que se quiere inequívoca, el hombre que accede a la máscara quebranta la hegemonía del dolor. Ahora es el que sufre, ya no el doliente. Sin dejar de ser vulnerable a cuanto lo hiere, ha pasado a ser uno que, mediante la expresión, gana protagonismo ante aquello que lo determina. El hombre de la máscara es el sujeto de la enunciación. Como tal, lo que le corresponde es pronunciarse. Y pronunciarse es actuar. Obrar es, en él, ejercicio de afirmación y de cura. La suya es pasión de agonista. Así lo entiende Hegel: «Es en el mundo de la acción donde el alma se halla a sí misma». (267)

El Único, en cambio, se muestra apegado a lo estático. Su reino es el de la monotonía, la superficie congelada de lo que se sueña idéntico a sí mismo. Es que al Único le repugna lo inesperado; cualquier disonancia por mínima que sea. El Único desconfía de toda alteración. Al igual que a Cronos antes de su caída, el desenfreno de su sueño omnipotente le impone sostenerse, inamovible, en lo sabido. Vivir, para él, no es sino un *déjà vu* puesto que no conoce otro goce que el de la repetición. Esa repetición que lo confirma como exclusivo.

A diferencia del hombre de la máscara, el Único no actúa. Detesta la interpretación porque su filiación más entrañable es dogmática. Al darse por hecho, se ha detenido. Funda su pervivencia en la imposición de la quietud.

El Intruso pone fin a esta ilusoria armonía. Se presenta de golpe y, de un zarpazo, liquida la impostura. Es lo neutro que agrede sin que medie explicación. Es el peso de lo real, haciéndose sentir en lo que tiene de inconcebible. Colapso súbito de una firmeza aparente, el Intruso instaura el drama donde se lo negaba.

El dolor ha brotado y arrasa en su embestida los bastiones del Único. Con su aparición devastadora, el Intruso prueba al Único que su intendencia ha terminado. Pero en este caer en cuenta de lo sucedido no hay, por el momento, sabiduría alguna. Solo es lesión, convulsión, padecimiento. Lo que la suficiencia herida ya no puede desoír ni todavía elaborar.

Allí donde el Único ve afectada su autonomía, se ha instaurado una nueva realidad. Alguien ya no es quien era; algo ya no es como fue. Pues bien: actuar, enmascararse, hacerle sitio a la interpretación, es ganar un posicionamiento liberador donde no se contaba con él. Es lograr que el dolor destructivo se convierta en sufrimiento constructivo; en el dolor que, sin extinguirse, ya no ejerce un señorío paralizante sobre la subjetividad. De este modo, el Intruso pierde tanta exclusividad como la que por obra de su presencia ha perdido el Único. Se trata de una transformación que puede ser descripta pero no explicada. No es otra que la del hombre que pasa a ser obra del sufrimiento. Tránsito enigmático que la voluntad no puede producir y que remite a energías secretas e intransferibles, más cercanas al don que otra cosa y capaces de dar vida a aquel que ha podido hacer del padecimiento transfigurado, el suelo apto para su cabal constitución subjetiva.

Nadie sino el Único en repliegue, herido como está de muerte —o sea, francamente inscripto en su finitud—, abona ese terreno donde la máscara alcanza su más alta potencia reveladora. El sufrimiento reina, no cuando el dolor se ausenta, sino cuando el dolor ya no es dominante. Puesto que se lo ha reconocido e inscripto como realidad inescindible del yo, se ha ido, en los hechos, más allá de él; se ha pasado a ser, además de quien lo padece, la conciencia estremecida de su poder fecundante.

## VI

La renegación del dolor, su clausura y el desprecio por el mal del que proviene, no deben confundirse con la superación del dolor. No se lo trasciende más que en el sufrimiento. Cuando no es así, el padecimiento vivido se encuentra subestimado. Acierta, por eso, Ernst Jünger cuando escribe que, en la sociedad exitista, «el dolor es empujado a la periferia en provecho de un mediano bienestar». (268)

La pobreza contemporánea del vínculo con el dolor guarda relación con el auge de esa voluntad de dominio que ha pretendido agotar los contenidos de la subjetividad, ya sea en el frenesí ontológico —serlo todo, que todo sea—, ya en la fiebre posesiva —tenerlo todo.

En un medio colonizado por el ideal deportivo y guerrero del triunfo, el dolor debe permanecer recluido y si es posible, amordazado. Se ha sentenciado que es cosa de la que no se justifica hablar.

Recuerda Jacques Derrida (269) con qué inspiración renovadora se enfrentó Emmanuel Levinas a la interpretación tradicional, filosófica y religiosa, de la muerte. Tras impugnar su comprensión «como pasaje a la nada», y también «como pasaje a otra existencia», Levinas se aproximó a la muerte como «no-respuesta».

De hecho, ¿qué aporte puede hacernos el sufrimiento allí donde la muerte agota su significado en la destrucción? ¿Dónde no se la entiende ni se la siente más que como afrenta, rémora, muro, foso infranqueable, degradación? Y de igual modo, ¿qué estatuto tendrá el sufrimiento donde a la muerte se la entiende, ante todo, como mediación, tránsito compensatorio hacia un más allá que redime y perpetúa fuera de todo conflicto, como eslabón que abre cauce hacia una plenitud redentora que nos desagravia de toda imperfección?

Tanto de un modo como de otro, se elude lo decisivo: la muerte como enigma que nos interpela. Es al sustentarse como enigma ante los ojos de quien la interroga, que la muerte se entrega como «no-respuesta». Y es esta entrega —la de su silencio— la que pide

hospedaje en el hombre del sufrimiento. Al ser aquello que el saber es incapaz de identificar, la muerte no solo remite a la insuficiencia de quien pretende alcanzarla. Remite, además, a la singularidad de su presencia: cercanía en la distancia, transparencia en la opacidad, donación que no deja de ser reserva, ofrenda que es retracción. ¿Cómo no reconocer en ella los atributos del enigma del sufrimiento?

Jünger no duda en afirmar que, en nuestro mundo, se busca «expulsar el dolor y excluirlo de la vida». (270) Y el dolor, claro está, nos habla de la muerte. Pero no nos habla como vocero, nos habla como encarnación. Habría, no obstante, que discernir. El dolor es encarnación primera, material, de la muerte. El dolor es, aun, la muerte exclusivamente padecida. Con él estamos lejos todavía de la muerte abiertamente reconocida como «no-respuesta», de la muerte plenamente vivida como un «no sabrás» que nos interpela diciéndonos al unísono «en ti consisto». Porque la muerte, vivida de esta segunda manera, no es más ni menos que sufrimiento. Enigma eminente aprehendido en el tiempo y como tiempo. «La muerte —supo decir Levinas con belleza— como paciencia del tiempo.»

La finitud, que sin duda es un destino, es también una oportunidad. La oportunidad por excelencia del hombre. No somos, en lo esencial, como se ha escrito, «seres para la muerte». Somos, sí, seres ante la muerte. Ante la muerte que llevamos en nosotros. Somos muerte admitida. Muerte concebida como lo que de modo eminente nos atañe. Somos muerte significada.

La muerte nos convoca. Si el hombre la escucha, se empeñará en sostenerse, una y otra vez, en referencia, siempre, a lo que la finitud le dice. Si la desoye, pretenderá erigirse, como sea, de espaldas a ella. Aquel que escuche será hombre sufrido. Aquel que no, hombre doliente: lamentará su finitud como una condena injusta. Quien pregunta «¿por qué debo morir?» no ha radicalizado aún la comprensión de su propia humanidad.

Nadie más ajeno a nosotros que el difunto. Nadie difiere de nosotros más que él. Es que el difunto ha dejado de morir.

*Defunctus*. Lo dice la etimología: aquel que está cumplido. Aquel en quien la muerte ha quedado atrás. Ese sitio donde el difunto ya no está es el que nosotros ocupamos todavía. La muerte es aquello que a él ya no le cabe. Aquello que lo ha abandonado. No la vida, sino la vida y la muerte lo han abandonado. No la vida sola porque la vida, sin la muerte, despersonalizada, sigue obrando en él. Es su anonimato, su condición exclusiva de materia viviente; en consecuencia, lo que nos impide verlo como uno de nosotros. Es vida y muerte simultáneas lo que le falta para que podamos reconocerlo. Es su rostro el que nos dice que la muerte solo es nuestra; su rostro liberado ya de toda tensión espiritual.

Lo abismal en el difunto es esa fisonomía familiar que atenúa, y sin embargo denota, su condición de extraño absoluto. Pero, por eso mismo e inesperadamente, al contemplarlo podemos reconocernos. Reconocernos al desconocerlo. Su alteridad no nos refleja: nos denuncia. Ya no es él un mortal como nosotros. Pero es cierto, también, que el difunto aún nos dice algo, siempre que, en nosotros, quien lo escuche sea un hombre sufrido.

En cambio, el hombre hipotecado en el dolor, el hombre del duelo incumplido, ese que hemos llamado el doliente, no está abierto a la voz del difunto. ¿Cómo lo va a estar si todo lo que el difunto le dice lo remite a cuanto en él mismo no quiere o no puede oír? Solo el hombre del sufrimiento se muestra bien dispuesto hacia el difunto. Sabe ante qué está, porque sabe qué lo enfrenta. ¿Y qué le dice el muerto al hombre del sufrimiento? Le dice, con su rostro, de la indócil verdad que encierra toda proximidad cuando es distancia simultánea. Le dice de esa inasible realidad velada y revelada a la vez, de ese misterio tan nuestro que es estar partiendo; de no poder estar si no es partiendo siempre.

En cambio, el deudo que desespera de dolor ante el difunto no puede menos que ahogar en angustia lo que este le transmite. Lo que el muerto guarda de amenazante y de terrible para el Único es, precisamente, ese secreto acerca de su doble pertenencia simultánea a la cercanía entrañable y a la lejanía infinita. Si el difunto atraviesa la barrera que el Único le tiende y logra hacerse oír, es posible

entonces que el dolor se encauce y el Único, mutilada su soberbia, recoja y asimile, poco a poco, el padecimiento que para él guarda el Intruso. Y, acaso entonces, de allí en más, se produzca el pase de la sorda desesperación al sufrimiento oyente.

## VII

Digo *acaso* porque esta transición no está asegurada. La íntima comprensión que la posibilita nada tiene que ver, en sentido estricto, con el conocimiento. No supone un saber, aunque implica un aprendizaje; no proviene del discernimiento lógico ni se funda en la voluntad. Es un acto, una gracia si se quiere, lo no previsto y aún lo inasimilable para quien busque sustento causal. De allí su condición enigmática, su hondo arraigo en lo inconcebible. En lo real no tramitado por la cultura.

Entiende José Ortega y Gasset que «una de las grandes limitaciones y aún deberíamos decir de las vergüenzas de las culturas todas sidas, es que ninguna ha enseñado al hombre a ser bien lo que constitucionalmente es, a saber: mortal». (271)

¿Pero es acaso factible esa enseñanza? ¿Podemos transformar una férrea imposición estructural en materia de discernimiento pleno? ¿No contraviene semejante aspiración una advertencia primaria del enunciado trágico?

Se diría que Ortega, moderno al fin y al cabo, subestima el carácter irreductible de la lucha entre el Intruso y el Único. El drama lo seduce más que la tragedia y opta, en consecuencia, por la expectativa del triunfo entendido como eliminación del adversario. Supone que podríamos superar los prejuicios, el terror y la impermeabilidad inconsciente a la muerte, accediendo de una buena vez en la comprensión de la finitud. Pero esa facultad no es ni puede ser nuestra. No nos es posible incorporar como saber lo que no podemos dejar de ignorar medularmente. El sufrimiento será siempre expresión de sabiduría, nunca de conocimiento. Es incapaz de convertir en objeto aquello con lo que entra en trato. No remite a una trama conceptual sino a una trama vivida. Es, a lo sumo,

docta ignorancia.

Nada ni nadie puede enseñarnos a ser «bien» lo que constitucionalmente somos, o sea mortales. No hay manera de encauzar lo que somos —fundamental inconclusión— en la senda administrada por el saber. No hay cómo lograr equivalencia entre palabra y realidad. (272) Entre la voracidad del sueño de apropiación sin límite que alimenta la vigilia del deseo y esa finitud que es nuestro sello distintivo y que nos impide acceder a una consumación en el orden que sea.

No es, por lo tanto, vergonzoso que ninguna de «las culturas todas sidas» no nos hayan podido enseñar nada al respecto. Puede haber en ellas mayor o menor disposición al encuentro con lo que, sin dejar de ser temido y aun de verse impugnado, insiste, nos busca, nos llama, nos convoca. Pero, desde el momento mismo en que de culturas se trata, ellas solo podrán transmitir como enseñanza lo posible, nunca lo inviable. Si no se tergiversa el valor anómalo de la muerte, se preservará su carácter de *factum* incontestable. Si se la admite como aquella que consiste en el silencio que guarda acerca de sí misma —y no como la que acalla lo que se podría decir—, ya no interesará la muerte como pasaje al anonadamiento ni como tránsito a lo redencional. Importará, en cambio, la envergadura que ese silencio ha cobrado en cada uno; la íntima repercusión que haya podido cobrar en nuestras vidas, que es siempre la de cada cual.

La captación conmovida y creadora de la verdad no puede brindarse totalizada porque esa verdad que se da en el sujeto solo es un decir en la medida en que lo es de ese sujeto y no de sí misma. «Yo, la verdad, hablo», afirma Lacan, ilustrando una contradicción insalvable. (273)

El sufrimiento es el acto trascendente que no deja atrás la propia pobreza sino que la reposiciona, arrebatándole al dolor la última palabra con respecto a su significado. Sufre quien, por obra de su finitud habitada, logra horadar, una y otra vez, y nunca definitivamente, el muro de la autosuficiencia.

Decisivo, entonces, es «percibir lo trágico». (274) Sostenerse

ante sus ojos, soportarlo en la indigencia que su trato impone. Reconocernos en lo que, mirándonos, lo trágico puede ver. Pero claro, como esta aprehensión no resulta de enseñanza alguna, no puede sino perfilarse ante la conciencia como un don recibido sin que haya sido ofertado por ningún remitente. Ni tampoco como un bien que se adquiere o conquista. Ni un espíritu programático ni la resolución de un temperamento decidido pueden imponerlo. A ese don no se lo conquista; se lo acoge siempre como una facultad misteriosamente concedida.

Pero no es fácil advertir y tolerar que ello sea así. El sufrimiento es resistido tanto como el dolor. Si a este se lo quiere neutralizar como sensación, a aquel se lo despoja de todo sentido, de toda connotación propicia. Es que al renegar drásticamente de lo que nos dice uno, se termina desoyendo lo que el otro nos puede proponer. El hombre hegemónico se resiste a encontrar su verdad en el sufrimiento y a ello lo ayuda la concepción apocalíptica del triunfo que quiere lograr sobre el dolor. «El verdadero problema no es que la tragedia haya desaparecido o se haya vuelto imposible. Es peor que eso. Ya no somos capaces de reconocer la tragedia cuando nos encontramos con ella.» (275)

David Morris toca un punto decisivo: «El dolor exige siempre un encuentro personal y cultural con el significado». (276) Sin duda. Pero, añadiría yo, también un encuentro con aquello del dolor que se resiste a ser significado y que no por ello pierde peso como algo real. Un encuentro, en suma, con la fecundidad del fracaso que connota todo intento de infundir significación a lo que en el dolor no puede recibirla porque pide otro orden de aprehensión.

«El encuentro cultural y personal» con el dolor no se efectúa sin reconocer este límite impuesto a la significación. Sin su admisión no hay contacto con la verdad más íntima del doliente. El Único jamás doblega por entero al Intruso, una vez que este se manifestó en aquel. Que aspire a hacerlo casi siempre y viva, muchas veces, como si lo hubiese hecho, es una cosa; otra muy distinta es que logre su propósito. El hombre sufrido, en cambio, asume este margen indescifrable en su relación con el dolor. Lo sitúa en el

centro de su vínculo con él. Este desplazamiento del borde inelaborable al centro de la escena resulta decisivo. El encuentro con el dolor, sin él, no puede ser personal. Asumido, el margen indescifrable deja aflorar un valor inesperado. Ese más allá del significado, que es experiencia del sufrimiento.

La persona se modela como tal en la disponibilidad hacia lo metasignificativo que lo habita. La sabiduría del sufrimiento no es otra cosa que el dolor interpelado mediante la recepción de lo extraño como propio. «El sufrimiento —ha escrito Viktor Frankl— no solo posee dignidad ética; posee, además, relevancia metafísica. El sufrimiento hace del ser humano alguien lúcido y del mundo algo diáfano.» (277)

La luz que dimana de la palabra del hombre sufrido proviene de su comunión con la opacidad siempre invicta que le hace frente. Esa palabra acusa la vida que la nutre cuando, en la indigencia de todo significado, impone, no obstante, su sentido. Acaso porque el sentido, cuando es radical, soporta el peso de lo impensable. Por eso, del hombre sufrido y solo de él habría que decir que es elocuente. Él es quien, sin proponérselo, enuncia la sabiduría. Esa bien ganada voz de lo vivido es la expresión del sufrimiento, del encuentro con «la esencial dependencia de toda criatura respecto de un orden que la sobrepasa». (278)

Hay aquí, pues, una verdad en juego que se manifiesta como don de trascendencia y que es ofrenda hecha al hombre, al igual que la inspiración, la epifanía de la fe o el amor. Esa verdad es la del hombre llamado a autodeterminarse en el seno de lo incondicionado y en referencia a lo incondicionado. Momento capital en el cual se produce la conversión en ascenso de lo que hasta allí fuera caída. No dejamos entonces de ser quienes éramos, sino quienes empecinadamente decíamos ser. Cede el espejismo, se resquebraja el rígido bastión de la identidad. Sufrir es ese insistir por parte de la herida en no darse por cerrada. En resguardar esa impotencia para lo consumado. Sufrir es esa ardua, infrecuente apertura sin reservas a lo anómalo que nos habita; a esa inagotable heteronomía que nos constituye y de la que intentamos escapar

buscando amparo en la intolerancia a lo disímil, en el sometimiento al dogma, mediante la servidumbre del semejante, el acopio aplastante de bienes, la tecnolatría o el crimen siempre renovado de la guerra.

Sufrir no es sino redimirse mediante la transfiguración de la realidad que nos ha sido impuesta en una libertad personal que desconocíamos. En un padecer que no nos tiene por objeto sino por protagonistas. Que nos rescata de nuestra impotencia para alentar nuestra disposición creadora. Que nos aleja del tiempo como condena para brindárnoslo como inédita posibilidad de discernimiento.

En otros términos: el sufrimiento se desencadena en el instante en que el hombre se aprehende a sí mismo como extraño y a lo extraño como propio. Sufrir es conferir sentido como personas al padecimiento que, en un primer momento, nos priva de él.

El hombre no está dividido. Sencillamente no está conformado como un todo. Por eso, lejos de ser algo, es alguien. Su idiosincrasia es la de lo inconcluso. La facultad de la autoconciencia se paga con impotencia para totalizarse. Sin embargo, el hombre no responde sin disconformidad a esta ineptitud que, en esencia, es su destino. Que no logre deshacerse de ella no implica, como se ha visto, que la asimile sin más.

La rebeldía que en su corazón desata la imposibilidad de darse por consumado, esa nostalgia agobiante de lo presuntamente perdido, resultan con frecuencia determinantes. El sueño calcáreo de la mismidad, proclama y feudo del Único, no es sino imposición de ese padecimiento.

Se nace de veras de cada destitución impuesta por el Intruso al Único. Y el dolor es la partera de tal advenimiento, en el sentido en que Marx aseguró que la violencia lo era de la historia. Lo característico de tal advenimiento es la transparencia, de pronto insoslayable, que gana lo otro como realidad constitutiva de uno mismo.

La materia en que esa transparencia cobra forma es la palabra. Lo dice bien Denis Vasse: «Esta revelación del otro en nosotros, por

la mediación de los límites y a través del desgarramiento de nuestras imágenes, es lo que llamamos la palabra». (279)

La palabra es, en este caso, el dolor articulado como sufrimiento en la primera persona del singular. Pensamiento y poesía inescindibles, enunciación del Único que ya no lo es, del Intruso que ha dejado de ser lo absolutamente ajeno.

## VIII

Solo el hombre del sufrimiento es capaz de alcanzar el júbilo. Allí lo encuentra: en la heteronomía que le es propia. En esa alteridad que lo sorprende, lo hiere, lo disloca y lo habilita a la vez. El júbilo no emana sino de esa íntima y laboriosa asunción de lo ineludible.

En la cuna del concepto, júbilo es *iubilu*. Señala, en latín, tiempo de gracia, la disolución del yugo, la hora esencialmente liberadora. Al parecer, la expresión romana se remonta, a su vez, al hebreo *yobel*, origen de la voz *shofar*. El término *shofar* nombra, como se sabe, el cuerno de carnero ahuecado cuyo áspero sonido de tres notas perpetuó el judío. Del sentido ritual al que el *shofar* está asociado, extrajo el romano la palabra *iubilare*. Amasó con ella, en su propia lengua, ese fervor originariamente plasmado por el judío que celebra una reconciliación sustantiva entre Dios y el hombre, entre el hombre y su prójimo. Su vigoroso sentido se deja reconocer, incluso, en el valor asignado a la extinción de una pena en el perdón, en la abolición de un padecimiento extremo, que bien puede ser moral y no solo físico.

Ese desagüe del dolor en el cauce de una libertad madura no connota ninguna autonomía, abolición o prescindencia con respecto al padecimiento. Sí una conmovida aceptación de nuestra esencial impropiedad; el reconocimiento de un más allá de lo gobernable en cuya negación abreva la soberbia del Único.

Según propusiera Maimónides, el extraño sonido del *shofar* invita a despertar, a despabilarse, a sustraer la conciencia del obstinado letargo en el que suele caer. Es que el *shofar*, configurando el vaivén de sus tres turbias notas, simboliza el pasaje

de la ceguera al discernimiento. Es anuncio y también celebración. Júbilo del resurrecto. Intensidad que abraza el alma de quien, tras la caída, se levanta y anda; de quien se ve de súbito impuesto, más allá del dolor, en el espacio benigno del sufrimiento. Tal es el júbilo: aprehensión venturosa de una identidad que sin pertenecerme es mía y que hasta allí me resultara insospechada; emoción de existir liberado del sometimiento y la idolatría de toda imagen de intención totalizadora.

El sufrimiento, acto trascendental, permite al hombre constituirse y darse a conocer como persona; no zozobrar con el derrumbe de su imagen y acceder a su paradoja fundamental: la que supedita el alcance y la consistencia de su condición de creador al reconocimiento que logre de su condición de criatura.

En suma: dolor y sufrimiento son concebidos aquí como distintas expresiones del padecimiento. En el sufrimiento hay para el sujeto un rédito que el dolor no le brinda. Pero no se accede al sufrimiento sino mediante la transformación del dolor; transformación que no es otra que la de quien lo vive. A veces, ese acceso es posible; a veces no. Los distintos escenarios y protagonistas que a continuación propone este libro ilustran y exploran tales alternativas. Más allá de su diversidad histórica, en todos ellos se pone de manifiesto la preeminencia de una constante: la que remite al enigmático proceso que permite o impide el pasaje al sufrimiento entendido como momento de máxima riqueza personal.

---

256. Otto Rank, *El doble*, Buenos Aires, Orión, 1976.

257. Mário de Sá-Carneiro, *Obras completas*, Lisboa, Ática, s/f., págs. 108 y 109.

258. Sigmund Freud, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, Tomo III, pág. 309.

259. Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, París, Plon, 1988, pág. 78.

260. Vincent van Gogh, *Cartas a Theo*, México, Premia, 1997, pág. 87.

261. Simone Weil, ob. cit., pág. 95.

262. «A partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo.» Citado por Lucas Soares, *Anaximandro y la tragedia*, Buenos Aires, Biblos, 2002, pág. 13.

263. Simone Weil, ob. cit., pág. 96.

264. Torquato Tasso, *Jerusalén libertada*. Citado por Xavier Tilliette: «Sentido y falta de sentido del dolor», *Communio*, Buenos Aires, Año 4, N° I, marzo de 1997, pág. 5.

265. Mário de Sá-Carneiro, ob. cit., pág. 94.

266. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 91.

267. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *De lo bello y sus formas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, pág. 109.

268. Ernst Jünger, *Sobre el dolor*, Barcelona, Tusquets, 1995, pág. 33.

269. Jacques Derrida, *Adieu*, París, Galilée, 1997, pág. 17.

270. Ernst Jünger, ob. cit., pág. 34.

271. José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente,* II, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1967, pág. 34.

272. Nicolás de Cusa, en 1440, ya razonaba así: «Se desprende clarísimamente de lo anterior que el máximo absoluto es inteligible incomprensiblemente. Y de una manera semejante es nombrable innombrablemente». *La docta ignorancia*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, pág. 35.

273. Jacques Lacan, «La ciencia y la verdad», *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1977, pág. 351.

274. David Morris, *La cultura del dolor*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1994, pág. 294.

275. Ibídem, pág. 194.

276. Ibídem, pág. 307.

277. Viktor Frankl, *El hombre doliente*, Barcelona, Herder, 1990, pág. 254.

278. Héctor Álvarez Murena, *Homo atomicus*, Buenos Aires, Sur, 1961, pág. 119.

279. Denis Vasse, *El peso de lo real*, Barcelona, Gedisa, 1985, pág. 28.

# Caín doliente

## I

Caín es, en sentido estricto, el primer hombre. Su nacimiento da vida a la paternidad de Adán y Eva. Caín es el primero gestado en el vientre del tiempo. Primer mortal oriundo de mortales, es la criatura plenamente humana.

¿Cómo perpetúa Adán, el padre, su traumático acatamiento a la diferencia entre él y Dios; cómo resguarda, en el tiempo, la memoria de su deuda con Él? A través de la ofrenda. Mediante el holocausto. En el Edén, Adán frecuentó la quintaesencia cualitativa de todo lo existente. En el Jardín plantado por Dios, y solo en él, floreció la perfección y de ella Adán podía servirse siempre que la preservara. La excelencia estaba al alcance de su mano, desde que su mano supiera resguardarla.

Expulsado del Edén, el hombre, para reencontrar el fruto, deberá trabajar la tierra. Pero, una vez reencontrado el fruto por obra del trabajo, deberá separar la excelencia (lo edénico) de lo simplemente bueno (lo histórico) y ofrendar dicha excelencia a Dios en tributo de reconocimiento. Exceptuada del fruto cosechado la excelencia, lo demás, en ese fruto, pertenece por derecho al hombre. Al proceder de tal modo, consumando esta distinción que es discernimiento entre lo propio y lo ajeno, el hombre se sostiene en el saber de la diferencia sustantiva entre él y su Señor. Al hacerlo, honra esa diferencia que lo constituye y lo especifica. Señalando al innombrable con la parte del fruto que le cabe, Adán se designa a su

vez como otro que Aquel. Habita, así, la fecundidad de la diferencia. Acata lo que le fuera impuesto al dejar el Paraíso. La lección que en el Edén resulta inaceptable, fuera de él es, por fin, asimilada: Adán ha transitado desde la ceguera de la autosuficiencia al empeño en la interdependencia. Con ello se aviene a quedar excluido de la excelencia para poder constituirse como sujeto. Al reconocer esa excelencia como atributo de Dios y no suyo, se vincula a Él como hombre y se confirma como humano en el trato dispensado a su prójimo. La interdependencia asumida mediante el resguardo de la diferencia es un acto de autoconstitución. Porque quien ofrenda, entendido como donante de reconocimiento a un otro, de nada se priva que afecte su idiosincrasia. Por el contrario. Al concretar, mediante la ofrenda, la alabanza del Señor, da lugar a su propia singularidad, la realiza. Confirma su fidelidad al destino finito que se le asignó, en la medida en que la expulsión del Paraíso es desarraigo de la comprensión de la excelencia como cosa asequible al hombre. Al diferenciarse de Dios, el hombre se distingue —en la acepción más alta del término—; se abre vivencialmente al valor de su particularidad y la afirma. Y en esa autocomprensión el hombre se concreta de modo eminente, es decir como temporalidad reconciliada consigo misma. La alabanza encaminada a Dios mediante el holocausto es, pues, al unísono y para él, fiesta constitutiva de la existencia. Júbilo en el encuentro mediante la diferenciación. Es *shalom*, paz y amabilidad. (280)

Si hay encuentro con Dios es porque no hay sinonimia posible entre Él y el hombre. Es la diferencia entre Uno y otro la que promueve la coincidencia. La heterogeneidad es la que alienta la cercanía y la respalda. En la medida misma en que Dios no es Aquel en quien el hombre puede reconocerse como idéntico, se impone como Aquel en quien el hombre habrá de desconocerse, es decir, como Aquel en quien el hombre pasa a ser para sí otro que Dios.

Su idiosincrasia humana irrumpe en el encuentro con ese Dios que, con respecto a él, es pura alteridad y esa idiosincrasia está más allá de toda mismidad posible; no es la identidad de lo idéntico. (281)

No hay, pues, sinonimia posible entre los participantes si lo que de veras importa es el encuentro entre ellos. La ofrenda, el sacrificio, la alabanza, hacen de esa distinción un hecho irreductible; le dan dimensión sagrada al encuentro en la diferencia. Sustraerse a ella, confundirse con Dios o consigo mismo en tanto uno que se dice todo, quedarse con la parte del Señor, es profanar el reconocimiento posible del Inapropiable, negar su singularidad y abolir, a la vez, la nuestra. (282)

Al renunciar a lo que no le cabe —la excelencia—, el hombre cumple su catarsis y se afirma sin rencor en su condición de inconcluso. Situado como criatura, se admite y se siente partícipe de la Creación. Lo que palpita más allá de sí se le revela y lo revela en la diferenciación.

## II

Volvamos ahora a Caín. Al negarle a Dios el debido tributo, Caín reniega de toda inscripción en la interdependencia. Obra, por lo tanto, retaceándole a Dios su sentido, expropiándolo y, en esa medida, sustituyéndolo.

Cuando en *Génesis* (4:3-4) se alude a la oblación de ambos hermanos, se dice que Abel la hizo mediante los primogénitos de su rebaño y la grasa de los mismos. De Caín se dice, tan solo, que hizo «una oblación de los frutos del suelo» sin que se señale la calidad específica de lo ofrendado. No procedieron, pues, los hermanos, a brindar tributo equivalente. Abel da lo debido, en el sentido de lo adeudado; no así Caín.

Elie Wiesel también subraya el hecho de que Caín no efectuó una ofrenda similar a la de Abel. Caín, recuerda Wiesel, sabía que su hermano lo había superado «trayendo ofrendas mejores que las suyas». (283)

En su *Epístola a los hebreos* (11:3-4) el autor dice a este respecto: «Por la fe, ofreció Abel a Dios un sacrificio más excelente que Caín, por ella fue declarado justo, con la aprobación que brindó Dios a sus ofrendas».

A consecuencia del rechazo padecido, Caín enfurece y se abate. Dios impugna su reacción. Caín no ha obrado bien y Dios se lo recuerda. No obstante, la tozudez de Caín no cede. No reacciona con menor contundencia ante esta segunda observación de Dios. Caín decidirá apartarse y, en la sombra, matará a su hermano. Busca, para consumar su delito, la clandestinidad; una distancia que estima posible en relación con Dios. Busca un *afuera* de Dios. (284)

No hay, sin embargo, para Caín, impunidad posible. Todo lo ve Dios y Caín deberá reconocerse como asesino; como culpable de la muerte de su hermano. Maldito e impuro, de nada valdrá, de aquí en más que Caín labre la tierra: no le dará su fruto. Si al ser expulsado del Paraíso, Adán, su padre, debió acceder al pan con el sudor de su frente, habitar el tiempo mediante el trabajo, ahora Caín resulta exceptuado del trabajo. Se convierte, así, en «vagabundo y errante». Dios hace un nómade de él y es entonces cuando Caín toma conciencia de su delito: «Mi culpa es demasiado grande para soportarla» (*Génesis*, 4:13). El Señor, no obstante, le impedirá quitarse la vida. Vivirá el padecimiento de su culpa; vivirá para ser identificado con ella por los demás. La sentencia de Dios lo fuerza a habitar el tormento del espíritu.

Si hubo una oportunidad para Caín, ella tuvo lugar cuando Yahvé buscó su arrepentimiento invitándolo a que reflexionara sobre su ofrenda tramposa. Es en el asesinato donde la falsa oblación revela su sentido más profundo. Ambas, la mala oblación y el crimen, conforman un todo. En la falsa oblación comienza la ejecución del crimen. Un paso lleva al otro si entre uno y otro paso no media el arrepentimiento. Ese arrepentimiento al que Dios convoca cuando interroga a Caín, tras su primera afrenta: «¿Por qué andas irritado y por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo?» (*Génesis*, 4:6-7).

Caído en lo irreparable, devorado por el remordimiento sin mengua y el miedo de ser, él también, asesinado, Caín alcanza ahora, paradójicamente, la singularidad. Se consuma como ser repudiado y en ese repudio de los demás que es culpa propia se agota el sentido de su persona. Caín queda así señalado como

prototipo del marginal. Como aquel que a fuerza de obrar en consonancia con el anhelo de ser único, se ha quedado solo absolutamente: vacío de sí y repudiado por todos.

## III

Me importa meditar el dolor de Caín. No el dolor que lo atormenta tras el crimen sino el dolor que lo conduce a él. El dolor de Caín es, ante todo, el de saberse criatura. Lo desespera no poder homologarse a la plenitud; no totalizar en sí los atributos de la excelencia. No puede, por eso, honrar a Dios sin llenarse de resentimiento. Adán se ha resignado a la historia; Caín no. Abel cumple con el mandato impuesto a su padre; Caín no.

El odio se consuma destituyendo a su objeto de valor moral. Es imperioso que alguien ya no valga como alguien precisamente para que otro pueda, entonces, embestir criminalmente contra él. El acto del crimen presupone una desacralización radical y no solo de la víctima. Atañe también al victimario. Para hacer del otro un blanco, un contorno vacío, es preciso que al unísono, su asesino pierda, él también, toda particularidad personal, toda responsabilidad subjetiva.

Un paso previo, sin embargo, es necesario para desembocar en lo irreparable. Antes de ser *nadie* para el asesino, el que va a morir ha de se *un-todo-insoportable* para él. Dios y Abel encarnan lo intolerable para Caín. De allí la inmediata concatenación entre el padecimiento que genera el rechazo que hace Dios de la ofrenda de Caín y el asesinato de Abel. Escatimando la excelencia a Dios y privando de vida a su hermano, Caín expresa su rebelión contra el destino temporal que le cabe. Lo irrefrenable de su deseo de retorno al Edén. Queda claro entonces que para lograr lo que se propone, debe convertirse en usurpador. Mediante su holocausto fingido sitúa a Dios en el lugar de la criatura y, a sí mismo, en el sitio del Creador. Desprendiéndose de su hermano, cree consumar su ingreso a lo absoluto: con Abel desaparece de su lado quien encarna el límite que odia.

La ley desvela a Caín, lo asfixia. Lo ahoga el saberse sujeto a una voluntad que trasciende la suya. Desprecia por estéril el sufrimiento impuesto mediante el acatamiento del límite. Aspira a lo ilimitado como garantía de disolución del dolor. Y por ello su existencia se consume en la disconformidad. Detesta su inscripción en el tiempo. Los frutos que esa inscripción le asigna le parecen impropios y repudiables. Opta, entonces, por vivir de espaldas a Dios y se queda con lo que no es suyo: arrebata la oblación destinada a Dios y la vida de su hermano. Es que lo enloquece la presencia del otro; ese otro que pone coto a lo de uno y a uno. Todo acotamiento lo angustia, lo incita al robo y al crimen.

La indignación divina y la muerte de Abel son consecuencia del padecimiento inelaborable de Caín al tomar contacto con la ineludible alteridad. Caín no resiste el misterio ni la pertenencia de su ser a otra verdad que la dictada por su voluntad de poder. Hay un momento en el que él se decide: lo será todo porque de no ser así se presiente anonadado.

La crisis de Caín remite, en el fondo, a una impotencia para la vivencia religiosa. En Caín queda abolido el sentimiento de interdependencia. Es un hombre aislado en el desprecio. Consumido por el resentimiento que en él genera un dolor inelaborable. En su fantasía alocada se unge a sí mismo en sinónimo de la totalidad: se ha quedado con lo impropio al retener la parte de Dios; al disponer de la vida de su hermano. (285) Pero con ello, en su delirio, se ha consumado como totalidad, ha pasado a ser el Único.

Al no poder transitar hacia la incorporación del límite que libera y hacia el holocausto que celebra el encuentro en la diferencia, Caín se empantana en el padecimiento que enceguece. Si no puede con la muerte será, al menos, como la muerte: sepultará toda alteridad, reducirá a su sola medida lo existente, aniquilará las diferencias.

Para Abel, el límite es un *trait-d'union*, el punto de enlace que lo vincula a cuanto lo excede. Abel no renuncia jamás a su referencia a la alteridad. Otro es Dios para él, y otro su hermano. Cuando Caín le ordena acompañarlo *afuera*, él no duda en hacerlo porque lo reconoce como primogénito. No espera, al seguirlo, otra cosa que

ser igualmente reconocido. Cuando Caín cae sobre él, lo sorprende arraigado en su fe, en el acatamiento sereno de la alteridad. Su pasividad aparente ante la agresión no es otra cosa que horror ante lo inconcebible. Si se quiere ser un justo a los ojos de Dios será preciso que el justo lo sea a los ojos del prójimo. Es en esos ojos del prójimo donde el justo debe ver garantizada su significación y aun su supervivencia, porque solo así el Señor se sabrá reconocido.

Cuando Caín se desconoce como guardián de su hermano, se desconoce como custodio de la diferencia; como aquel que debe preservarla a través de su discernimiento y veneración. Dejando de ser el guardián de su hermano pasa a ser entonces el enemigo de su singularidad, el agresor de la singularidad. El que rehúye la evidencia de que ser significa, en nuestro caso, ser mediante la responsabilidad por el otro. Alteridad que es tanto la de uno como la de ese otro.

Para Caín, el límite solo separa y humilla en la medida en que frustra la sed de homologación y el sueño de protagonismo exclusivo. En Caín se encuentra obstruido el goce de la confluencia con Dios y el anhelo de que la propia *melodía* se una a *Su misterio*. (286) De hecho y desdiciendo las palabras del salmista, si algo ya no quiere Caín es *morar en la casa de Yahvé*. (287)

## IV

Esa confluencia de la eternidad con el instante a la que llamamos existencia constituye para Caín un motivo exclusivo de tormento. Lo que en Adán termina siendo observancia de la disposición divina, en Caín es convulsión y beligerancia criminal. Caín simulará abnegación donde no la siente y su oblación no solo será imperfecta, sino intencionalmente imperfecta. Simulará una fe que no tiene. De esa simulación nos habla la pretensión de que su doble delito no se reconozca. El misterio, para él, es martirio. El milagro de haber sido uno por una única vez no consiste en él más que en el insoportable pesar de tener que dejar de ser. No hay matices en Caín. Digamos que él desconoce «el dolor que fertiliza», del que nos

habla Baudelaire. No puede transitar al sufrimiento, se consume en la desesperación. Ha encallado en el dolor.

¿Qué amparo puede haber para el hombre cuando se rebela contra su inscripción temporal al punto de pretender excluirse de la finitud y, aun así, vivir? Caín resuelve revertir lo que está escrito. Pretenderá forzar las puertas del Edén. Decide desandar el camino de su padre, burlar la custodia del ángel que guarda la entrada del Edén y reinstalarse donde ya no le corresponde. Inflexible ante sus graves infracciones, Dios lo condena. La errancia sin fin que le impone hace de Caín un ser sentenciado a padecer lo que más deseó: la intemporalidad. Ya no habrá para él sucesión, suceder, desplazamiento. Habitará un presente congelado que le impedirá pasar del espacio al tiempo. Desbordado el límite, no será aquel que su delirio presumía, sino el excluido. Al destinarlo a la errancia, Dios lo condena a la inmovilidad. La inmovilidad no es la quietud de lo estático, sino la intrascendencia del movimiento. No se está inmóvil porque no se da ningún paso, sino porque el paso que se da no nos lleva a ninguna parte. Caín queda petrificado en su malignidad, transformada, ahora, en culpa sin remedio y repudio sin atenuantes. Expuesto sin pausa a la luz de la propia bajeza, padecerá la ausencia de matices que previamente le posibilitó desobedecer y matar. Así, Caín se convierte en el habitante del peor desasosiego. El reverso del tiempo no equivaldrá a la reconquista de la plenitud perdida con el Edén, sino a la reducción de su espíritu al suplicio propio y el repudio ajeno. Caín queda estigmatizado en la imposibilidad de sustraerse al instante de su trasgresión. Su sola eternidad será la del tormento. Con su asesinato convertido en una verdad abierta, inocultable, Abel ha pasado a ser, en la conciencia de Caín, el que ya no puede ser eludido de ninguna manera, el solo contenido de esa conciencia. Su cuerpo es el cuerpo del delito y en la culpa de haberlo exterminado se agotará la identidad de Caín.

Si bien Adán y Eva se condenan a muerte al probar el fruto prohibido, Abel es, de hecho, el primer hombre que muere. Y el primero que muere no solo es un justo, sino que es un justo que muere asesinado. Puede, por eso, concluirse que lo que Caín intenta

es un teocidio. Sin la criatura que cordialmente lo admite, Dios no subsiste como lo que esencialmente importa. La eternidad de Dios no guarda sentido si su misterio se ve privado de una conciencia piadosa que, como Buber quería, lo signifique dialógicamente; si Dios no reacciona drásticamente ante el hombre que pretende sustraerlo a su vocación por el encuentro para sentenciarlo a ser materia de posesión.

Caín quiere a Dios cautivo. Encerrado y disuelto en su propio ser. Caín es el hombre doliente. Ante el prójimo ineludible y la finitud insoslayable, se repliega hacia la necesidad ciega de no ser sino totalidad, plenitud usurpada.

---

280. La palabra *shalom* guarda relación con *shelamim*. Según G. Gerleman (*Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, vol. II, pág. 1169, Madrid, 1979), este último vocablo designa «La parte de Yahvé, o mejor dicho, a las partes grasas enumeradas y descritas con precisión que habían de quemarse en el altar». *Shelamim* (pág. 1168) figura en «la Torá de los sacrificios, en LV: 1-7, donde se describe *Shelamim* como tercer tipo de sacrificios, se deduce que el ofrecimiento de este sacrificio coincide exactamente con el holocausto».

281. «En la alabanza de Dios la comunidad expresa su autocomprensión, su ser frente a Dios.» (*Diccionario Teológico*, I, pág. 694.)

282. «(La alabanza) debe realizarse para que Dios sea reconocido, afirmado y confirmado en su ser divino, en la totalidad de su ser divino.» (ob. cit., vol. I, pág. 695).

283. *Mensajeros de Dios. Retratos y leyendas bíblicos*, por Elie Wiesel (Ediciones del Seminario Rabínico Latinoamericano, pág. 50, Buenos Aires, 1981). Sin embargo, poco antes, Wiesel no se muestra decidido por esta interpretación. En la pág. 40 de la ob. cit. dice: «Un día los dos hermanos, por diferentes razones sin duda, llevaron ofrendas a Dios. Y Dios, por razones que no conocemos, aceptó las de Abel pero no las de Caín».

284. *La Biblia de Jerusalén* (Bilbao, 1975) dice «afuera» donde la *Nueva Biblia Española* (Cristiandad, Madrid, 1975) dice «el campo». Y también dice «el campo» en la *Biblia* que es versión de León Dujovne y otros (Sigal, Buenos Aires, 1982).

285. Wiesel tiene razón: «Cualquiera que se tome a sí mismo por Dios

termina asesinando a otros hombres», ob. cit. pág. 52.

286. Salmo 27.

287. *Biblia de Jerusalén*, Salmo 27, pág. 735.

# Job, el hombre bajo sospecha

## I

Cumplida su faena, Satán regresa a los cielos. Ha recorrido la Tierra y ponderado la conducta de los hombres. Al verlo, Dios no esconde su expectativa. ¿Ha observado Satán a Job? ¿Se ha dado cuenta Satán de que no hay otro como él? ¿De que en Job y solo en Job Yahvé ha encontrado deleite y consuelo?

Siervo impecable, Job vive en presencia del Señor. En él todo es plegaria, asegura el Omnipotente. Todo en él es obediencia.

Satán, el ángel, no comparte esa convicción. Estima infundado semejante fervor divino. Nada hay en Job, asegura el Diablo, que merezca tal confianza. Más aún: Job es el peor de los hombres, pues ha logrado engañar al Omnisciente. Otro, y no el que deja ver, es su verdadero semblante. Su apariencia inofensiva enmascara a un fraudulento. La bondad que parecen sembrar sus días disfraza una avaricia insaciable. Y es la habilidad con que se cumple esa entrega premeditada y ficticia la que incauta a Dios y hace de Job el acreedor de incontables regalías de su parte. Es que el Señor ha caído en su trampa y lo ha colmado de bienes. Creyendo premiar a la virtud no ha hecho sino recompensar a la hipocresía.

Por todo ello, dictamina el ángel, Job es un estafador. Ejerce con maestría el arte de la seducción. Y Aquel que todo lo sabe y puede se ha dejado seducir. Bastará no obstante, asegura el Diablo, que se prive a Job de sus privilegios para que asome la verdad. Si se frustra su suerte de elegido, el simulador que hay en él quedará

expuesto. Yahvé comprobará entonces la perversa intención de su entrega.

## II

¿Qué ha hecho Lucifer sino desacreditar a Dios? Ha llamado ciego al que todo lo ve. Falible al infalible. Se ha arrogado, en suma, un discernimiento del que Yahvé carecería. Y, haciendo ostentación de suficiencia, desafía al Señor. Si Job es puesto a prueba, se verá qué lejos está Dios de tener razón.

El Creador no se muestra desairado. La soberbia de su ángel no lo destempla. Se diría que no vacila en aceptar el juego siniestro que Satán le propone. Pareciera estar seguro de la integridad de Job. Pero es superflua esta lectura de los hechos. ¿Necesita el Señor dar pruebas de solvencia? ¿Rendirse al capricho de aquel que tan frontalmente la subestima? Al prestarse a la apuesta demoníaca, ¿no revela Dios fragilidad en vez de fortaleza? ¿Al acatar el reto, no expone a su hombre a un padecimiento injustificado? ¿No le basta acaso, al que todo lo sabe y puede, cuanto conoce de Job? ¿Ignora Él acaso quién es Satanás?

A Yahvé lo consume la duda. Así lo evidencia su drástica resolución. Y si tal cosa ocurre es porque lo diabólico, entendido como lo que descalifica al justo y lo anonada, forma parte del Señor. Divinidad bicéfala, dueña y esclava de sí, contradictoria y pasional, ella advierte de pronto que vacila su soberanía. Lucifer le ha pintado a un hombre intolerable. A un hombre incontrolable. En consecuencia, Yahvé arremete contra Job. Pero el trabajo sucio lo llevará a cabo bajo su otra investidura: la del Diablo.

Ha cedido el fundamento de aquel tan alto consuelo que el Señor encontrara en su siervo. Es evidente que al doloroso desencanto inicial sigue la ira. Y que la ira se enlazará con la desesperación. ¿Si Job es un desconocido, si Job no cabe en la semblanza que de él trazara el Supremo, quién es entonces Yahvé?

## III

Admitamos lo evidente. No es a Satán —entendido como un fiscal externo a Él— a quien el Señor debe probar que los cargos contra Job son infundados. Es a sí mismo. Es a sí mismo a quien Yahvé necesita aplacar. Es a sí mismo a quien debe disuadir. Satán y Dios son, aún, una sola entidad. El demonio es esa vertiente del Supremo que desprecia al hombre. Su costado paranoico. El que fuerza al Señor a agonizar en la sospecha de que el hombre, más allá de sus actos, guarda en su corazón intenciones que no revela. Que el hombre habita y domina una interioridad que el Señor no discierne. Que es amo de un mundo que a Dios se le escapa. Y que, desde él, el hombre se ríe de Yahvé.

Es, pues, su propia y visceral ambivalencia lo que Dios necesita erradicar. Es su atormentada dualidad la que clama por sosiego.

¿Y ese Job presentido de súbito como enemigo, quién es? ¿De dónde ha salido? ¿Cómo pudo su conducta pasar inadvertida ante Aquel a quien todo está supeditado? Su conducta, no. No es su conducta lo que ha burlado la vigilia divina. Es su intención, su más íntimo propósito. Yahvé, enloquecido, presiente de pronto que Job no se le subordina. Que algo muy suyo excede el impecable servicio que le presta. Que hay en él un universo no imaginado por Dios: el de la interioridad. Un reino hasta allí vedado al Supremo. Y si ello es así, si Job no es ya quien Dios creía, entonces Él se ha convertido en siervo y el siervo en su señor. Habrá pues que reponer las cosas en su sitio. La inducción del demonio ha prosperado.

## IV

Siguiendo los pasos de Dios hemos ingresado al brumoso escenario de la intencionalidad. Territorio equívoco, configuración dudosa. Juzgar, condenar a un hombre en función de sus presuntas intenciones, equivale a desatar el infierno. El despotismo se autoriza, en tal caso, a aplicar su batería de tormentos sin contar con pruebas y a fin de que las haya. A Job no se lo ataca por no ser justo sino porque, en un momento dado, al dios paranoico ya no le basta que lo sea. Al pretender que su conocimiento de las acciones

humanas desborde hacia el discernimiento y dominio de las intenciones humanas, Yahvé procede satánicamente. Una interioridad libre, una conciencia autónoma, acotan la soberanía de quien se pretende amo absoluto. Si, como propone Lacan, «la moral consiste primordialmente en la frustración de un goce», no cabe sino entender que, concebido ahora como lo está por su Señor, Job restringe doblemente el goce del dios despótico. Por un lado, al convertirse, sin proponérselo, en objeto de sospecha. Por otro, al identificarse con su propia moral y exigir a Dios el fundamento que convalide el padecimiento que le impone.

Para cerrar esta herida que lo desgarra impidiéndole encontrar sustento en la que hasta allí fuera su identidad, Dios deberá adueñarse del secreto que presupone en Job. Tendrá que obligarlo a confesar. Arrancarle la evidencia de esa alteridad que le imputa para que así cese el escándalo de la suya. Quebrantada la familiaridad consigo mismo por obra de la sospecha que lo desvela, Yahvé queda a merced de la enajenación, expuesto al extrañamiento. El castigo de Job resulta, pues, imperioso.

La conversión de Job en sospechoso, en alguien cuyo significado inequívoco resulta ahora inalcanzable, fuerza el retorno de Yahvé al caos, al instante anterior al tiempo, a la oscuridad que precedió a la creación. A ese mismo desorden que ya volviera a irrumpir con la trasgresión de Adán y el crimen cometido por Caín; mediante la corrupción que devoró a Sodoma, la infamia que ocasionó el Diluvio y la sed ilimitada de poder encarnada en el emprendimiento de Babel.

Pero con Job, ya no se trata de lo que el hombre hace. Se trata, ahora, de lo que el hombre desea, de lo que busca concretar enmascarándose en lo que hace. Estamos, así, ante un ser interior, indiscernible, no condicionado por la voluntad soberana de Dios.

## V

Lejos de estas deliberaciones celestiales, del dios que se debate entre la paranoia y la confianza, Job da curso a su vida de creyente.

Si trata de estar, sin desfallecer, en presencia del Supremo es porque no se le escapa que el hombre es proclive a la autosuficiencia. Su enorme prosperidad no lo ha hecho presuntuoso. Lo colma, por el contrario, la gratitud hacia el Creador. Y no es que Job subestime el espesor de su propia tenacidad o tenga en menos la sagacidad con que procede su entendimiento. Pero bien sabe que de nada vale la constancia si la gracia no le da sustento. Y la gracia, claro está, no es cosecha del empeño. La gracia es donación. Ofrenda a él asignada. Aliento infundido a su espíritu. Facultad mayor que lo habita por decisión de quien todo lo puede y ante cuya misteriosa índole, Job se inclina rozando con sus labios el nombre del Señor.

El Señor, entiende Job, premia a sus fieles. Al noble y al innoble jamás los confunde. Por eso, antes que dotado, se considera bendito. No habiendo solicitado nada, todo lo ha recibido. ¿Cómo no sentirse deudor de Yahvé? El prestigio social del que goza, su prole abundante y sana, sus bienes múltiples y dilatados, no lo impulsan a la autoveneración sino al ejercicio de una lúcida humildad. Cuando todas las miradas convergen sobre él, la suya se alza hacia los cielos. Job es, como ninguno, el hombre rendido con gratitud ante el enigma de Dios. A esa alteridad, insondable por la vía del conocimiento objetivo, se entrega por entero el corazón de quien sabe recibirla. En ella encuentra Job, el devoto, la matriz de sus logros personales. En todos sus hallazgos, en cada uno de sus aciertos, Job advierte la señal de Aquel que sin cesar lo busca y lo quiere como justo. Pero él sabe lo que nadie admite y es que el Altísimo lo premia por la constancia de su esfuerzo antes que por la perfección de su conducta.

De lo que no duda Job es de que ese empeño se lee, y solo puede leerse, en sus actos. Que son sus actos y únicamente sus actos los que pueden confirmarlo o dejar de confirmarlo ante Dios. Porque es al obrar cuando el hombre se da a entender como responsable por el cuidado de la ofrenda recibida. Porque es su proceder, y ante todo su proceder, el altar donde Dios desea verse honrado. Es por eso que Job, como ninguno, busca consistir en sus actos. Que sean ellos los que atestigüen su vocación de servicio.

De modo que Job no deja de orar. Implora por sí mismo, por sus hijos, por sus amigos. El error y la insolvencia todo lo acechan. Y él lo sabe. Sabe que el hombre es propenso a la desmesura, presa fácil del egoísmo. Que en él anida, como el hambre que no se sacia, la tentación de la ingratitud. Job convierte la veneración que recoge a su paso en veneración por Aquel que orienta su paso. Es su plenitud la que le evidencia que podría estar en falta. Es la fortaleza de su brazo la que le habla de su fragilidad. Vencedor lo llaman los demás. Él a sí mismo se llama siervo. Y como siervo actúa. Es su vida notablemente lograda la que le otorga la certeza de que se encuentra en manos de Yahvé.

## VI

La distinción satánica establece, con respecto a Job, la existencia de dos planos. Uno fáctico u objetivo. En él, Job se perfila como inimputable: es el cabal servidor de Dios. El otro plano es el intencional o subjetivo, no controlado por el Creador. En él, Job alimentaría intereses propios y nocivos para el Soberano. En virtud de este presunto segundo plano, Job cae bajo sospecha. Se lo acusa de rebeldía, se lo presume traidor. El Altísimo da así por cierta, en quien fuera su dilecto, la presencia de una interioridad autónoma y adversa a sus disposiciones. Terminar con ella le resulta, pues, imprescindible. Está en juego su hegemonía, la subsistencia de su infalibilidad. Al convalidar el tormento de Job, el dios despótico arremete contra la incertidumbre. A su costado diabólico, la presunción del delito le basta. Opera con ella como si fuera una evidencia plena. Satanás da cuerpo a la inaplazable necesidad divina de reafirmar su señorío. Es que la suficiencia del Amo se ve ahora minada por la vacilación. Habría, según presiente Yahvé, un Job liberado de su férrea intendencia. Un Job que lo engaña. Y el dios despótico ha decidido arrancarle su mentira.

La desgracia, entonces, cae sobre Job. Perecen sus ganados, se pierden sus cosechas, mueren sus peones a cuchillo. Sucumben luego sus hijos. A seguir, el cuerpo de Job es abrasado por la fiebre;

pústulas y llagas lo devoran, la pestilencia lo vuelve repulsivo. «Sentado en medio de la ceniza» (Job 2, 8) y entreverado con el estiércol, Job no es más que un desecho entre desechos. De su boca, sin embargo, y para contento del dios que en él dice confiar, no brota la blasfemia que aguarda Satanás: «Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo allá tornaré. Jehová dio y Jehová quitó: sea bendito el nombre de Jehová» (1, 21). (288)

Desatada la violencia sobre aquel que se creyera buen siervo de su Señor, pronto se advierte que el más hondo desconsuelo de Job no arraiga en la pérdida brutal de sus hijos. Menos aun en la de sus hombres o en el exterminio de sus bienes. Tampoco ese dolor sustantivo resulta del quebranto de su salud. Se trata de algo más radical, mucho más íntimo. Es el horror de verificar que su Dios lo desconoce. Que ese Dios determina que es suya una identidad que él no concibe como tal: la del perverso, la del injusto, la del culpable. Si en un principio se lo ve desconcertado, gradualmente Job se irá mostrando persuadido de su inocencia. Y puesto que Yahvé no parecerá compartir su convicción, Job se emplazará ante Él y querrá saber por qué. Digamos que mientras el Déspota pretende que Job viva para que confiese, Job resuelve vivir para que el Dios en el que él cree todavía dé a conocer las causas del tormento que le impone. Como ha escrito Jaime Barylko: «Job pretende redimir su sufrimiento del absurdo. Dios le debe una respuesta». (289) Esperanzado contra toda evidencia, Job no cederá a la impaciencia ni a la desilusión: «Todos los días de mi existencia aguardaré hasta que arribe mi redención».

## VII

Hay, según se dijo ya, un primer momento de acatamiento. A él corresponde esta sentencia de Job dirigida a su airada mujer: «Recibimos el bien de Dios, ¿y el mal no lo recibiremos?» (2, 10). Luego, hay un segundo momento. En él, Job se identifica con su condena. Lo agobia la angustia de haber incurrido en lo peor: la trasgresión del mandato divino. «Porque el temor que me espantaba

me ha venido, y hame acontecido lo que temía» (3, 25).

Un tercer momento tiene lugar al ver su cuerpo devastado. Job suplica entonces la muerte: «¡Pluguiera a Dios quebrarme; que soltara su mano y me deshiciera!» (6, 9). Ignorando que es Yahvé quien resguarda su vida aun cuando haya accedido a que se la maltrate, presume que es de sí mismo de quien proviene, insensatamente, el empecinamiento en preservarla. De algo, no obstante, no se da cuenta todavía. Su extraordinaria templanza moral ha comenzado a operar impidiéndole consumirse en su dolor. Por ahora no la discierne y por eso se pregunta: «¿Cuál es mi fortaleza para esperar aún? ¿Y cuál mi fin para dilatar mi vida?» (6, 11).

El cuarto momento lo decide todo. Es aquel en que comienza a perfilarse el hombre rebelde. El hombre que afirma su inocencia. El hombre que sustenta su causa contra todos, incluso contra Dios. Es el momento del pasaje del fatalismo y el autodesprecio a la libertad. De la pasividad al protagonismo. Del dolor al sufrimiento.

> ¡Oh si pesasen al Justo mi queja y mi tormento, y se alzasen igualmente en balanza! (6, 2)
> Enseñadme, y yo callaré; y hacedme entender en qué he errado. (6, 24)
> ¿Hay iniquidad en mi lengua? ¿No puede mi paladar discernir las cosas depravadas? (6, 30)
> Por tanto, yo no reprimiré mi boca: hablaré en la angustia de mi espíritu. (7, 11)

Job no transigirá. Le urge saber lo que ignora. No renuncia a su derecho. Quiere ser informado. Ya no le basta el axioma que sentencia como culpable a todo aquel a quien Jehová castiga. Si ha faltado al Señor empeñándose en no hacerlo, que se le diga cuándo, que se le diga cómo y en qué. Si se le habla y se lo persuade, soportará sin protesta cada golpe descargado sobre él. «¿Por qué me has puesto contrario a ti?» (7, 20) —clama ante el silencio obstinado de Dios—. Ese silencio que ha pasado a ser la fuente de su peor padecimiento.

Con su demanda, Job quebranta el orden establecido. Un orden remoto y hasta allí inconmovible. El hombre, según ese orden, tiene deberes, no derechos. Las regalías con que el Señor premia a quien lo sirve no son consecuencia de presuntos derechos sino de su magnanimidad. Y si tales regalías no llegan o se incautan las que alguna vez fueron brindadas es porque el hombre ha procedido mal. Yahvé no se equivoca. El hombre es siempre promotor de sus males.

Job no se conforma. Pide una razón, no pide clemencia. Esta exigencia de razón es doble. Demanda, primeramente, una explicación. Quiere saber qué ha hecho para merecer tamaño desprecio, esa espantosa caída en el repudio de Dios. Al no obtener respuesta, lo urge, en segundo término, entender qué motiva semejante silencio.

Si la primera de estas preguntas revela que Job ya no se subordina sin más a la omnisciencia divina, la segunda indica que ha dado un paso inédito. Con él ha puesto en tela de juicio la integridad moral del Señor. Lo acusa ahora, abiertamente, de obrar en forma arbitraria. Job está a punto de concluir que Dios, ese dios despótico, es menos que sí mismo.

> Porque me ha quebrado con tempestad, y ha aumentado mis heridas sin causa. (9, 17)
> Si habláramos de su potencia, fuerte por cierto es; si de juicio, ¿quién me emplazará? (9, 19)
> Una cosa resta que yo diga: al perfecto y al impío él los consume. (9, 22)
> Ríese de la prueba de los inocentes. (9, 23)
> La tierra es entregada a los impíos, y él cubre el rostro de sus jueces. (9, 24)

Job razona; infatigablemente razona. Y lo hace para poder reconocerse. Para no disolverse en el padecimiento que lo abruma. «Hablaré y no le temeré, porque así no estoy en mí mismo» (9, 35).

¿Que no es Dios el que lo ataca? ¿Que es otra que suya la violencia que sobre él se descarga? No. Job no acepta que un Creador equitativo y omnisciente lo entregue sin resistencia a semejante injusticia, provenga esta de donde proviniere. «Si no es

Él, ¿quién es?, ¿dónde está?» (9, 24). El silencio de Yahvé no hace sino confirmarlo en la legitimidad moral de su protesta. «Hazme entender mi prevaricación y mi pecado» (13, 23). «¿Por qué escondes tu rostro, y me cuentas por tu enemigo?» (13, 24). Así como Dios, enloquecido, sospecha que no existe el Job en quien Él ha creído, así desconfía Job ahora de la solvencia del Dios que ha venerado.

El dolor se vuelve «desmesurado» —nos dice Antonio Negri— en el momento mismo en que uno ya no comprende su causa, su regla, ni su medida. (290)

## VIII

Puede que en Job haya resentimiento. ¿Por qué no? Pero, por sobre todo, hay desesperación. Desesperación moral ante el desprecio que Dios le profesa callando. Al privarlo de su palabra, Yahvé lo enloquece. Y es este reclamo, el reclamo a Dios de una palabra, esta exigencia sin igual de que ponga fin al silencio en que lo ahoga escudándose en el Demonio, lo que hace de Job un hombre sin igual, el creyente que echa por tierra el edificio teológico de su tiempo, el creador de un nuevo mundo. (291)

> La lucha de la que por lo tanto se trata —*puntualiza André Neher*— es la del hombre-Job contra la dimensión demoníaca del silencio de Dios. Porque Job adivina lo que el texto explicita, salvo para él: que en el silencio que rodea su padecimiento no es Dios quien obra directamente sino Satán, en quien Dios ha delegado sus poderes. […] Job lucha con una energía feroz para quebrar ese silencio, mendigando una palabra, un signo, un rayo de luz que le permita comprender que el sufrimiento viene de Dios. (292)

Que viene de Dios y que aún así no se justifica. Job no aceptará su suerte a menos que Dios hable de una vez y dé sustento a lo que de otro modo es tormento para el alma y escándalo para la razón. «Hasta morir no quitaré de mí mi integridad: no me reprochará mi corazón en el tiempo de mi vida» (27, 5-6).

Nosotros lo sabemos: «Job es absolutamente inocente». (293) Nada ha hecho que justifique su martirio. Ignora que se lo tiene bajo sospecha. Que se lo tortura porque se presume que no es quien parece. De modo que lo repudiado en él no es su conducta. Es la identidad clandestina que se le atribuye. Lo que se supone que sus actos esconden. Una intención que contraviene los designios de Dios. Una ambición de poder que subvierte el orden establecido. Un propósito que compromete la majestad del Supremo.

En la conflictuada sensibilidad divina prolifera, como una pesadilla, la intuición de que, tras el hombre exterior, hay un hombre interior tan temible como invisible. Alguien que alienta, bajo un servilismo aparente, propósitos inconfesables, secretos deseos propios, el cultivo de un proyecto que desoye a Dios y escapa a toda sumisión.

Job no imagina siquiera que es en él en quien se encarna esa pesadilla. Paga pues, sin saberlo, el precio del espanto y la furia de Jehová ante el presentimiento intolerable de una inaceptable libertad de conciencia. Una libertad que Yahvé terminará promoviendo sin proponérselo al acallar ante su siervo desolado las causas que lo llevan a obrar como lo hace. Así, con su empecinado mutismo y su propia violencia desplazada a la figura de Satán, Dios da vida a la sed de fundamento que empieza a agobiar al hombre. A ese hombre al que hasta entonces le bastara creer que vivía para Él.

Job, hasta allí, nada se preguntaba. Job, hasta allí, solo respondía. Y responder era obrar. Empeño en obrar bien. Buscar sin pausa la senda cuyo tránsito redundara en goce para el Señor. Dar, uno tras otro y día tras día, los pasos capaces de alejarlo de la deshonra del Creador.

Job no se pretende a salvo del pecado sino de toda vocación por él. De modo que si ha sido desaprensivo quiere saber en qué. E incluso sabiendo en qué, anhela que el Supremo le diga si, aun así, lo reconoce como aquel que, pese a todo, lo ha consagrado a su empeño. ¿No discierne Dios las buenas intenciones? «¿Por qué no me quitas mi rebelión, y perdonas mi iniquidad?» (7, 21), le pregunta.

> ¿No sabe acaso Yahvé que yo jamás he escondido las palabras del Santo? (6, 10)
> ¿No ve él mis caminos, y cuenta todos mis pasos? […] Péseme Dios en balanza de justicia, y conocerá mi integridad. (31, 4 y 6)

Queda entonces claro que, al menos en un orden intencional, Job no admite dudas sobre sí. Y si su conducta las inspira, que Dios enumere sus faltas. Que convierta cada una de ellas en una evidencia accesible a su entendimiento. «Yo hablaría con el Todopoderoso, y querría razonar con Dios» (13, 3), manifiesta.

Aparece, así, un creyente de semblante desconocido. Un hombre inesperado que pretende honrar a Dios convocándolo al debate, sometiendo sus decisiones a la ponderación de su inteligencia. «Dame fianza para litigar contigo» (17, 3), exclama. Desde la certeza de su buena fe, desde la independencia espiritual con que opera esa certeza, Job emplaza la teocracia de su siglo.

> El libro de Job —*propone Antonio Negri*— describe el camino de la reconstrucción de un mundo ético después de haber reconstruido la Fe en la justicia de Dios. (294)

> [Job] constituye una máquina ontológica que es la del renacimiento de la pasión. Con Job uno desciende a lo más profundo de la creación y también se eleva a lo más alto de la experiencia ética, allí donde uno se encuentra frente al mismo Dios. (295)

De hecho, Job pone en tela de juicio la divinidad de Yahvé en la medida en que, a su parecer, esta se muestra disociada de la ética. A su modo, Job anticipa las conclusiones de Nietzsche: anuncia la muerte de Dios. Del dios cruel en el hombre moralmente consistente. Del dios transgresor, que lo es porque humilla al hombre recto. Si Alexandre Kojève tuviera razón y divino fuera «todo lo que pueda actuar sobre mí sin que yo tenga la posibilidad de reaccionar contra ello», (296) entonces habría que decir que ante Job, la divinidad de Yahvé se desploma. Ya nada le dice ese dios despótico del Señor que él tanto ama: «Clamo a ti y no me oyes: preséntome y no me atiendes. Haste tornado cruel para mí» (30,

20-21).

Tomado como lo ve por su energía diabólica, Job destituye a Jehová de su rango y reclama un reemplazante. Otra figura celestial, vertebrada por el amor a la justicia y destinataria sensible de su fe y de su demanda.

> Yo sé que mi Redentor vive, y al fin se levantará sobre el polvo. (19, 25)
> En los cielos está mi testigo, y mi testimonio en las alturas. (16, 19)

Está seguro de que el Omnipotente, tal como él lo concibe, testificará en su nombre aunque su adversario lo procese (31, 35).

Este posicionamiento teológico de Job, inédito por lo desafiante, es el escándalo de sus amigos; tres hombres decididos a respaldar como sea la soberanía del dios despótico.

## IX

Bildad, Elifaz y Sofar han sabido del infortunio de Job. De sus hijos muertos, de su fortuna deshecha, de su cuerpo devorado por el dolor. Conmovidos, han resuelto acompañarlo en su quebranto. Al verlo, rompen a llorar;

> se rasgaron el manto, echaron polvo sobre la cabeza y hacia el cielo y se quedaron con él, sentados en el suelo, siete días con sus noches, sin decirle una palabra, viendo lo atroz de su padecimiento. (2, 12-13)

Los tres se apersonan como sus más íntimos allegados. Y sin duda lo serán hasta que lo escuchen. Sabrán entonces que Job se ha transformado. Que ya no es uno de ellos sino un adversario. Un profanador de sus creencias al que deben silenciar.

Al pronunciarse contra Job, los tres lo hacen con elocuencia. De inmediato se advierte en cuanto dicen que sirven al dios despótico. Son sus guardianes; custodios de su poder intransigente. Garantes de su soberanía. Desprecian, por ello, a ese hombre que se propone

como víctima de Dios. Los impacienta y ofende su reclamo. Los desconcierta y atemoriza a la vez la suficiencia que adjudican a sus palabras. Y embisten contra él. Contra esa terca arrogancia que, como un veneno, destila su lamento.

Sofar, Elifaz y Bildad defienden el dogma de la infalibilidad divina. Desconocen la figura del demonio. Ni siquiera la presienten, como Job. «Porque él es el que hace la llaga, y él la vendará: él hiere y sus manos curan» (5, 18), asegura Elifaz. Dios es todo acierto, para ellos. Los tres son voceros de su perfección. Quien cae en desgracia, cae siempre bajo el peso de su indiscutible sabiduría. ¿Cómo puede Job pretender otra cosa? ¿Cómo pudo su alma dar vida a semejante aspiración? ¿Acaso Job ignora que Yahvé no se equivoca? Si su espada golpea, golpea a quien cabe. Lo admita o no quien sienta su filo. ¿Qué espera Job para retractarse y volver a aceptar la ley que todo lo disciplina? Sus tres amigos ya no lo son y ahora lo enfrentan, lo impugnan, lo juzgan. Ya no hay piedad en sus ojos. Sus voces dan forma al odio que los consume. La violencia creciente con que lo interpelan agrava la desdicha de Job.

Simone Weil supo describir con acierto la naturaleza de la fe jobiana en esas horas interminables en que Dios no es para él más que un silencio abismal.

> Durante esa ausencia [de Dios] no hay nada que amar. Y lo terrible es que si en estas tinieblas donde no hay nada que amar, el alma cesa de amar, la ausencia de Dios se torna definitiva. Es necesario que el alma continúe amando en el vacío, o al menos que desee amar, aunque fuese con una parte infinitesimal de sí misma. Entonces un día Dios viene a mostrársele y a revelarle la belleza del mundo, como fue el caso de Job. (297)

El silencio de Dios es el desierto al que Job se ve arrojado. Edmond Jabès describe su propia experiencia del desierto como un sobrevivir bajo presión de una mordaza. Lo dicho por él nos habla de Job.

> Con frecuencia solía quedarme cuarenta y ocho horas en el desierto. Solo. No me llevaba libros sino una simple manta. En semejante

> silencio la proximidad de la muerte se hace sentir de tal forma que parece difícil poder resistir más. Los nómadas, solo ellos, por haber nacido en el desierto, son capaces de soportar semejante mordaza. (298)

Sabemos que Sadday es el nombre que designa al dios «que no está ahí». El nombre de Dios cuando no es sino un *absconditus*. El nombre del dios oculto, del dios vivenciado como el que no se hace presente. Edmond Jabès recuerda que otro de los nombres del Señor en hebreo es Hamakom. «Hamakom» (299) significa «lugar». De modo que la ausencia de Dios es presencia de lo ilimitado que anonada, de lo inconmensurable que abruma. Presencia de lo inabarcable que agota el corazón.

Al interrogar, al plantarse ante el mutismo de Sadday con sus preguntas, Job se empeña en trazar un contorno. Quiere inseminar lo inteligible donde falta. Una ley discernible donde su ausencia equivale al caos, al naufragio de la ética.

Dios, en tanto Sadday se hace sentir como fundamento negado al hombre; a aquel que busca, desesperadamente, una razón para el padecimiento del inocente. Y ello en el marco de una soledad que parece dilatarse porque la aviva el acoso implacable de quienes lo rodean.

«¿Por qué me perseguís como Dios?» (19, 22) —clama el malherido a quienes se dicen sus amigos—. «Recapacita ahora», le exige, inflexible, Elifaz. «¿Quién que fuera inocente se perdiera? ¿En dónde los rectos fueron cortados?» (4, 7). «Dios no aborrece al perfecto —asegura Bildad— ni toma la mano de los malignos» (8, 20). Pero es Sofar quien redobla el ataque: «Dios te ha castigado menos de lo que tu iniquidad merece» (11, 6).

Job encarna a un hombre nuevo. Al hombre que habla como creyente desoído. Al hombre dotado de subjetividad, afincado en la conciencia del derecho. Nuevo porque en él está rota la subordinación a la lógica que identifica la ética con el ejercicio del poder.

Sus tres fiscales, en cambio, fundan su fe en una teología arcaica. Son voceros de la infalibilidad divina. De esa teoría

retribucionista según la cual Dios paga con la misma moneda que recibe. Ello les permite exceptuar a Dios de toda responsabilidad en la producción del mal. Lo ético, para ellos, se reduce al despliegue del poder por parte de quien lo tiene. Y el que lo tiene, el que debe tenerlo, es Yahvé.

El esfuerzo retórico de Elifaz, Sofar y Bildad busca abortar la formación del pensamiento crítico. Censura la irrupción de cualquier cuestionamiento del orden dado. Para lograrlo, niega entidad al dolor del inocente. Ignora qué pueda significar que Dios esté oculto. Más aún: desconoce la figura del inocente. Al ser el Señor omnipotente, el error resulta incompatible con su proceder. En consecuencia, la víctima presunta deja de ser tal. No la hay, no la puede haber por definición.

Sin duda, la génesis de la confianza de Job en sí mismo, de esa certeza sólida que le impide abdicar de su pensamiento, se vincula con su perplejidad de inocente ajusticiado. Con el padecimiento moral que le impone el hecho de ver en Jehová a un verdugo arbitrario. Sin embargo, el aliento primordial que hace posible esa templanza es oscuro, es inasible. ¿Dónde situar la raíz de esa fortaleza inigualable, sin más apoyo que el brindado por su propio corazón y que en él hace posible el pasaje del dolor al sufrimiento? Tan oscuro e inasible es ese aliento primordial como el que informa el proceso por el que atravesará Yahvé. Me refiero a la metamorfosis que señalará el tránsito del dios endemoniado al dios capaz de oír al justo que padece. Al Dios que termina por hacerse presente ante él, tal como Job lo exige, aunque jamás llegue a admitir que, al torturarlo, ha cometido una atrocidad.

Pero todavía estamos lejos de esa hora, de esa inflexión decisiva para la historia del judaísmo. El hecho que ahora importa es que Job ha dejado de ser un hombre lloroso e inválido ante una divinidad que lo desprecia. Identificado con su propia causa, denuncia la crueldad y la cobardía del dios que lo desconoce. Bien suyas, por eso, podrían ser las palabras del salmista:

> *Aunque sondees mi corazón, inspeccionándolo de noche,*

*aunque me pruebes al fuego, no encontrarás malicia en mí;*
*mi boca no ha faltado como suelen los hombres;*
*he observado mis mandamientos,*
*me he mantenido en la senda prescrita;*
*mis pisadas eran firmes en tus senderos*
*y no vacilaron mis pasos.*
*Yo te invoco, Dios mío;*
*préstame oído y escucha mis palabras.* (300)

Estamos, se lo ve, ante alguien dispuesto a renovar por completo las relaciones con Dios. La innovadora conducta de Job no puede sino culminar en la ruptura con sus inquisidores. Entre él y ellos no hay diálogo, solo hay confrontación. El centro de la discrepancia es el lugar concedido al tormento del inocente; a lo que hoy llamaríamos derechos humanos. Job ha dado un salto interior sin precedentes. Ya no puede resignarse a concebir el significado del hombre en los términos sombríos de Bildad:

> ¿Y cómo será limpio [ante Dios] el que nace de mujer? He aquí que ni aun la misma luna será resplandeciente, ni las estrellas son limpias delante de sus ojos. ¿Cuánto menos el hombre que es un gusano, y el hijo del hombre, también gusano? (25, 4-6)

Ya no hay, pues, sumisión en el justo violentado. El dios despótico ha comenzado a perfilarse como un vulgar trasgresor de la ley. Y Job, el creyente azotado por la ferocidad de ese dios intolerante, ha pasado a ser libre. Moralmente libre. Job abre así, de par en par, las compuertas de un escenario trágico. Esas que sus tres visitantes aspiran a cerrar, reinstalándolo en la sumisión. «Una voluntad todopoderosa que no se somete a reglas es aterradora», escribe Isabel Cabrera a propósito del dios despótico. (301) Y cuánta razón tiene. Precisamente en eso consiste lo demoníaco: en la negación de toda alteridad. En la autorreferencia incesante, desanudada de toda restricción. Pero los «amigos» no lo aceptan. En términos de René Girard, ellos aspiran «a la sincera adhesión de los acusados a su condena sin pruebas, a su aniquilación “sin examen”,

como orgullosamente dice Eliahú. Esta adhesión debe sustituir a la prueba». (302)

En resumen, los «amigos» acusan a Job de equipararse a Yahvé. Con ello se lo homologa, si bien implícitamente, a Adán, a Eva, a Caín. No es cierto, sin embargo, que se lo pueda asimilar a ellos. Job no aspira a igualarse a Dios. Quiere, eso sí, ser escuchado por Dios. Por un dios que asiente el núcleo de su relación con el hombre en la escucha. René Girard acierta al decir que «Job es la Antígona de su propia causa. Le piden que reconozca que su martirio está justificado y se niega». (303) Correlativamente, la conducta de los acusadores guarda parentesco con la de Ismena. ¿No podrían atribuirse a Bildad, Sofar y Elifaz, y aun a Eliahú, las siguientes reflexiones de la atribulada hermana de Antígona?

> Si tales son los hechos, ¿quién soy yo para mudarlos, lo mismo si me someto que si me insubordino? ¿Cuál será nuestra muerte infamante si quebrantamos los mandatos del potente tirano? Súbditos somos, tenemos que acatar estas leyes y aun más duras, como que las imponen los más fuertes. (304)

En medio de tamaña adversidad, Job cuenta, no obstante, con un aliado: es el autor del libro que lleva su nombre. Desconocemos quién fue. O si fueron, como se presume, varios y sucesivos los redactores de sus páginas. Pero su pronunciamiento, en el prólogo de la obra, no deja dudas. Denuncia al dios satánico. A ese dios que juega con la vida del inocente. Allí lo retrata como el gran instigador de su padecimiento. El escritor se pronuncia por el hombre doliente. «Justo» lo llama a Job. «Hombre perfecto y recto.» Y «temeroso» de Dios. Y añade, por si poco fuera lo dicho, «apartado de todo mal». Gracias a esta toma de partido autoral, la tensión dramática del libro no deja de crecer. Ella contrasta con cuanto a Job le sucede. Asociado al saber de quien escribe, el lector conoce cuanto Job ignora. Conoce, incluso, todo lo que Yahvé quisiera que se ignorase sobre él. George Steiner no vacila en asegurarlo:

> Si se nos pidiera (¿absurdamente?) que eligiéramos un documento o «acto de habla» singular en el cual la imaginación humana, la indagación del ser humano sobre su propia condición, la utilización humana del discurso intelectual moral y la metáfora llegan a su mayor altura, citaríamos a Job. (305)

Harold Bloom, por su parte, estima que el libro de Job «es el mayor triunfo estético de la Biblia hebrea». (306) De hecho, su organización argumental, pese a las muchas disonancias habitualmente apuntadas, es de una eficacia narrativa única. ¿Por lo demás, quién, sino ese autor, da cumplimiento al íntimo anhelo de Job de ver perpetuado su mensaje?

> *¡Ojalá se escribieran mis palabras,*
> *ojalá se grabaran en cobre,*
> *con cincel de hierro y en plomo*
> *se escribieran para siempre en la roca!* (19, 23-24)

## X

Poco antes de culminar, el relato efectúa un giro sorprendente. Sin que medie explicación alguna, Yahvé da la espalda a los fieles voceros de su intransigencia. Bildad, Sofar y Elifaz, y aun el tardío y furibundo Eliahú, se ven desacreditados como intérpretes del Señor. Dios les suelta la mano y entre las suyas toma nuevamente la de Job. Todo lo que le fuera arrebatado vuelve con creces a él. Tras el repudio brutalmente impuesto, recupera su investidura de elegido. ¿Qué ha ocurrido? ¿Jehová, el despiadado, está arrepentido? Así parece pero el Soberano jamás lo admitirá. No obstante y cuando menos se lo espera, Job gana la partida. Lo prueba el modo tajante en que Yahvé se dirige a Elifaz:

> Mi ira se encendió contra ti y tus dos compañeros porque no habéis hablado por mí lo recto, como mi siervo Job. Ahora, pues, tomad siete becerros y siete carneros, y andad a mi siervo Job, y ofreced holocausto por vosotros y mi siervo Job orará por vosotros; porque de cierto a él atenderé para no trataros afrentosamente por cuanto

no habéis hablado por mí con rectitud, como mi siervo Job. (42, 7-8)

La perplejidad nos gana: ¿Job ha hablado rectamente? ¿No le ha reprochado al dios satánico, a través de sus emisarios, cada una de sus palabras? ¿No lo ha golpeado como a un perro cada vez que Job le manifestaba su abnegada sumisión o su lúcida disconformidad?

Dejando tácitas las razones de su conversión, el Omnipotente redefine su papel. De vuelta lo vemos optando por aquel al que hasta hace poco repudiara. ¿No eran suyos los argumentos de Bildad, Sofar y Elifaz? ¿No se asimilaba el suyo al destemplado discurso de Eliahú? ¿Dónde está ahora ese dios intemperante? ¿Qué se ha hecho de su demoníaca sospecha?

No, el Señor no se explica ni retracta con palabras. Simplemente, procede. Y lo hace de tal modo que sus determinaciones ya nada tienen que ver con quien fuera hasta poco antes. ¿Dios ha hecho suya la congoja del arrepentido? ¿La culpa ha desvelado su corazón? Una íntima transfiguración lo ha afectado, sin duda. Pero Yahvé no se explica. Ahora es otro, eso es todo. Lo diabólico, se diría, ya no incide sobre Él. La paranoia ha mermado. Elifaz, Sofar y Bildad, voceros de su tiranía, creían saber en nombre de quién hablaban. Consternados, verifican que no es así. El Amo reniega de ellos. Sin que medie aclaración, Dios, de pronto, desecha sus argumentos.

«Mi siervo» vuelve a llamar a Job este Yahvé remozado. ¿Pero quién es en realidad el que ahora acata y obedece? ¿Job o Yahvé? Al presentarse finalmente ante el hombre al que ha humillado, el Creador rinde tributo a la verdad. Se subordina al reclamo de quien lo ha intimado a aparecer. Dios escucha y obra de conformidad con la voz que le exige dar la cara. Responde, en suma, a la formidable integridad de aquel que nunca se resignó a su silencio; al coraje de quien en medio del dolor, no dejó de reclamar un fundamento al proceder de su Señor. Sin embargo, Job no obtendrá jamás explicación alguna. Aun haciéndose presente, Dios no se la brindará. Ante el hombre que, al hacerse oír, logró que se transformara, el Señor callará no obstante la razón de su conducta perversa. Obrará como un arrepentido pero no pedirá perdón.

XI

*Y Yahvé se dirigió a Job y le dijo:*
*¿Cederá el adversario de Sadday?*
*¿El censor de Dios va a replicar aún?* (40, 1-2) (307)

*¿Quién es este que empaña el Consejo*
*con razones sin sentido?*
*Ciñe tus lomos como un bravo:*
*voy a interrogarte y tú me instruirás.*
*¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la Tierra?* (38, 2-4)

*¿Has mandado, una vez en tu vida, a la mañana?* (38, 12*)*

*¿Acaso por tu acuerdo el halcón emprende el vuelo,*
*despliega sus alas hacia el sur?*
*¿Por orden tuya se remonta el águila*
*y coloca su vida en las alturas?* (39, 26-27)

*¿Has llegado a los depósitos de nieve?*
*¿Has visto las reservas de granizo*
*que yo guardo para el tiempo de angustia,*
*para el día de batalla y de combate?* (38, 28-30)

*¿Tiene padre la lluvia?*
*¿Quién engendra las gotas de rocío?*
*¿De qué seno sale el hielo?*
*¿Quién da a luz la escarcha del cielo,*
*cuando las aguas se aglutinan como piedra*
*y se congela la superficie del abismo?* (38, 2-4)

*¿Has penetrado hasta las fuentes del mar?*
*¿Has circulado por el fondo del Abismo?*
*¿Se te han mostrado las puertas de la Muerte?* (38, 16-17)
*Cuenta, si es que sabes, todo esto.* (38, 18)

*¿De verdad quieres anular mi juicio?,*

*para afirmar tu derecho, ¿me vas a condenar?*
*¿Tienes un brazo tú como el de Dios?,*
*¿truena tu voz como la suya?*
*¡Vamos, cíñete de majestad y de grandeza,*
*revístete de gloria y de esplendor!*
*¡Derrama la expresión de tu cólera,*
*con una mirada humilla al arrogante!*
*¡Con una mirada abate al orgulloso,*
*aplasta en el sitio a los malvados!*
*¡Húndelos juntos en el suelo,*
*cierra sus rostros en el calabozo!*
*¡Y yo mismo te rendiré homenaje,*
*por la victoria que te da tu diestra!* (40, 8-14)

Aun cuando Dios responda así al reclamo que le hace Job, vociferando su terrible supremacía; aun cuando descalifique con tono prepotente a quien se atreve a declarar que es arbitraria su conducta y aun cuando le recuerde con sarcasmo que su potencia infinita nada debe al impertinente que la cuestiona, aun así, allí está. Adonde Job lo requiere. Jehová ha pasado a ser el Dios que acude al llamado de su criatura. De esa criatura cuya inocencia es por fin reconocida. Y cuya capacidad para incidir sobre Dios y modificarlo resalta ante nosotros con fascinante claridad. «En esto consiste el triunfo de Job: en haber conseguido que Dios le hablase.» (308)

Anota Carl Jung que «El fracaso del intento de pervertir a Job ha transformado a Yahvé». (309) «Yahvé tiene que renovarse porque su criatura lo ha superado.» (310) El dios siniestro retrocede entonces ante la embestida del hombre ético. Digamos que se contrae, acota su desmesura. Al replegarse, al ceder ante lo infundado del castigo impuesto a Job, Yahvé se reconfigura e irrumpe. Su palabra, aun cuando cargada de resentimiento, desbordante de jactancia y furia, se dirige, por primera vez, al hombre que la reclama. El dolor del justo ha comenzado a obrar sobre Él como un espejo que lo delata. Más, mucho más que lo que dice, importa en consecuencia el hecho de que, eso que dice, Dios se lo diga personalmente a Job. Esa palabra en tanto enunciación encaminada a quien la implora, no es

recompensa del Amo al siervo, sino fruto de una auténtica transfiguración moral experimentada por Aquel que la brinda. El Señor, hecho presencia, no da una respuesta, es la respuesta. La respuesta brindada al hombre de pie que ha sido brutalmente golpeado y espera de él un nuevo posicionamiento ético; un tránsito resuelto desde la arbitrariedad despótica a la responsabilidad dialógica.

El discurso de Job opera, pues, ontológicamente. Así como Dios con su palabra ha dado vida al hombre, Job, con la suya, ha dado nacimiento moral a Dios. A un dios que despierta a la dimensión de lo ético. Su fuerza persuasiva y su energía transformadora son únicas en la historia bíblica. Desencadenan, en el Omnipotente, una auténtica crisis de identidad. Y si es cierto que, en la Biblia hebrea, Dios no llegará jamás a confiar por entero en el hombre, también lo es que esa desconfianza, a partir del libro de Job, ya no lo inducirá a creer que podrá subsistir como el Gran Invocado si no alcanza acuerdos de comprensión recíproca con su criatura. Conmocionado por la autenticidad de su creyente, el Señor aprenderá, gradualmente, a ser también —ya que no solo— un dios propenso a las alianzas. Querrá, a partir de ahí, que se lo reconozca como justo antes que como temible. Un indicio anticipatorio de esta nueva aspiración divina la encontramos en el Génesis (8, 21). Finalizado el diluvio universal, Dios se dirige a Noé. Le asegura que no volverá «a maldecir la tierra a causa del hombre. Sí, el corazón del hombre se pervierte desde la juventud; pero no volveré a matar a los vivientes como acabo de hacerlo». Asoma de tal modo, en las páginas bíblicas, un dios capaz de reconsiderar su propia conducta, dispuesto a no ceder al desenfreno de la violencia y la aniquilación cuando el ser humano, con sus reiterados desaciertos, lo precipite en la desesperanza y el desencanto. El hombre no cambiará —sentencia Yahvé—. Una y otra vez incurrirá en el error y aun en la voluntaria trasgresión de la ley. Pero al igual que su juez celestial, será capaz de arrepentirse, de reconsiderar sus actos críticamente, de intentar encaminarse una y otra vez por la senda de la reparación. Su hechizo por el mal no justifica el exterminio de la

vida. En consecuencia y de aquí en más, el Creador preservará su obra. Pero lo que este Dios del Génesis no imaginaba todavía es que en el escenario mundano pudiera irrumpir un hombre que sumara, a la sumisa ejemplaridad de Noé, la valentía moral de Job. Un hombre que le exigiera cambiar. Un creyente tan bien dotado éticamente como para poner en juego el sentido o el sinsentido religioso del sufrimiento. Un alma íntegra que, ante la violencia padecida por el inocente y el justo, no vacilará en acusar a Yahvé de ser un dios insuficiente.

## XII

El posicionamiento subjetivo de Job es revolucionario. Conforma un cambio conceptual tan inesperado como radical e innovador. El hombre que así nos conmueve es hijo de la libertad con que interpreta su dolor. Job es consciente de la trascendencia histórica que tendrá su acto. «Él me ha puesto por parábola de pueblos» (17, 6), afirma. Y no se equivoca porque realiza una auténtica transformación teológica. Su gesto revierte por completo el orbe semántico en el que, hasta él, estuvo inscripta la comprensión de lo divino. Todo ello, repito, a consecuencia del examen inusitado que efectúa de las fuentes de su tormento. De la osadía intelectual y moral con que embiste contra Sadday, el dios que se oculta y calla ante el justo que padece.

Ninguna relación hay entre este hombre y el hombre denunciado por el Diablo. Ninguna con aquel a quien se supone capaz de menoscabar el nombre de Dios al ser arrojado a la miseria. Ninguna con el iracundo que Satán esperaba ver surgir cuando al afortunado se le arrebataran sus privilegios.

En una palabra: con Job nace el hombre abierto a su propia interioridad. El hombre que es hombre porque se indaga y se da sustento en el derecho. El hombre que reivindica su autonomía como condición necesaria de su fe.

Según Alonso Schökel y Sicre Díaz, «la pretensión de Job (es) proyectar a las relaciones del hombre con Dios el esquema de las

relaciones jurídicas entre hombres; no solo como símbolo religioso y teológico, sino como realidad». (311) Acaso por su aptitud para autogestarse con fuerza inédita y demandar, al hacerlo, el renacimiento de Dios como divinidad inscripta en el marco de la ley, Job es designado por Antonio Negri como el «nuevo Adán». (312) El hombre libre no es creación de Yahvé sino del efecto desolador, en el espíritu humano, de la ausencia de un dios éticamente acotado en su poder.

No se trata, entonces, de que Job retorne a Yahvé del modo sumiso en que pretenden sus tres jueces. Se trata de que Yahvé vaya hacia el hombre transfigurado de forma tal que pueda reconocerse en la singularidad irreductible de su criatura, en su dolor, sí, pero fundamentalmente en su sufrimiento. Para estar a la altura moral de su siervo, el dios despótico deberá renunciar a su soberbia, dejar caer su sospecha. Abstenerse del ejercicio sanguinario de su autosuficiencia. Deberá aprender a pensar atravesando el padecimiento producido por el encuentro con su propia miseria. A tolerar y disfrutar que se lo descubra como otro y ya no como Único. A formar parte de una relación y a no ser ya el monarca de un reino de esclavos. A cargar, en suma, con las consecuencias sombrías y fecundas del autodescubrimiento. Y con aquellas otras reveladoras de la presencia éticamente insoslayable de una alteridad. En términos de Jürgen Habermas: «La razón que reflexiona sobre su fundamento más profundo descubre su origen en Otro […] La razón que descubre sus propios límites avanza hacia otro». (313)

## XIII

El dolor más íntimo de Job resulta, entonces, del maltrato nacido de la desconfianza divina en su lealtad. Ese dolor de Job no alcanza a conmover a los «amigos». Y no alcanza a conmoverlos porque ellos no sienten ni razonan como seres libres sino como lacayos. Convalidan sin cesar su explotación por parte de un amo. No pueden, en consecuencia, inscribir la comprensión del sufrimiento

en una lógica que contemple cada caso, la singularidad intransferible de cada situación, y el derecho del sujeto a ser considerado como tal. Todas las circunstancias particulares, postulan ellos, deben disolverse en la ley general. Por supuesto, Job no acata ese criterio. Él es un hombre, no el hombre. Con desesperación y valentía se aferra a su singularidad. Mientras tanto, Sofar, Bildad y Elifaz cargan contra él. Le exigen que acate el veredicto al que sirven: todos los hombres son, en esencia, el mismo hombre. La bajeza que vemos en uno está en todos. Más tarde o más temprano, aseguran, aflora donde menos se lo sospecha la prueba de que es así.

A diferencia de ellos, Job estima que tal como Dios es uno, cada hombre lo es también. A nadie remite, según él, esa figura abstracta, la del hombre universal sin rasgos específicos. Es falsa la presunción de que ella es capaz de contener y expresar al hombre concreto. Los paradigmas que todo lo abarcan, en verdad nada contienen. Ningún hombre cabe en ellos y si aun así se lo acata es porque se aspira a desconocerse.

Es esta absoluta enajenación en el otro —en ese otro que es el dios despótico— lo que Job rechaza y cuestiona. Al afirmar su inocencia, reivindica su singularidad y, con ella, su autonomía. A su modo, Job anticipa la respuesta de Jabès a la terrible sentencia de Adorno. El filósofo concluyó que «No se puede escribir poesía después de Auschwitz». Jabès lo refuta: «Sí, se puede; e, incluso, se debe. Es necesario escribirla a partir de esa fractura, de esta herida constantemente reavivada». (314)

Job no abandona su confianza en la ecuanimidad divina. Pero ya no encuentra la fuente que la nutre en el dios que se oculta y calla. Simultáneamente, pasa a creer en sí mismo como víctima. La reivindicación de la inocencia del justo ignorado como tal se le impone con la potencia de un mandamiento. Y es identificado con su causa, entroncado en su derecho, que Job se afirma como creyente.

Bien vale para Job, en tal sentido, lo que así enuncia Jabès: «El judío, al no soportar los silencios de Libro, se ha dedicado siempre a

comentarlo. Todo comentario es, en primer término, comentario de un silencio». (315) De modo que al pronunciarse contra Sadday, Job responde a su mutismo. Se diría que es el efecto de ese silencio sobre él lo que termina por convertir a Job en un hombre nuevo. En ese hombre rebelde cuya palabra afecta a Dios y lo induce a hacerse presente. Por todo ello, Job es en la Biblia un hombre que piensa. El primero en quien resalta el pensamiento como acción, como energía transformadora de los hechos. «El pensamiento —señala Jabès— no debe su supremacía más que al conflicto que entabla con lo impensado, al igual que la vida no debe la intensidad de su resplandor más que a su conflicto con la muerte.» (316)

Es obra principal de Job la gestación del Dios empeñado en atenerse a la ley moral como eje de su relación con el hombre. Obra de su demanda, obra de su dolor transfigurado en autoconciencia; obra, en fin, del amor a una divinidad en la que cree mientras se desvive por encontrarla. Porque aun en medio de su tormento, Job no deja de invocar a Dios. Le ruega que se apersone ante él, que se evidencie como Dios oyente. Como un dios capaz de hacer suyo el sufrimiento del justo.

Creer es amar, asegura Jabès. Y radicaliza su postura al afirmar: «Dios es un pretexto para el amor infinito del hombre. Un desbordamiento —un exceso— de amor de este lo ha creado». (317)

No hay en toda la Biblia un hombre más solitario que Job. Ninguno de los profetas se ve expuesto a un aislamiento equivalente. Ellos sufren, es cierto, el repudio comunitario. Pero no el repudio del Señor, ya que el Señor habla por sus bocas. Nadie tan lejos de todo consenso ha sido capaz de transformar, con la radicalidad de Job, la lectura de los actos divinos. Nadie, tan a fondo, la conducta de Yahvé.

Para Jaime Barylko,

> Job representa la verdad de la vida, de una persona concreta y de sus circunstancias históricas concretas. Los «amigos» representan la verdad abstracta —general— universal: una concepción eidética o ideológica del universo y del hombre. Y aquí justamente se produce el choque, la ruptura, la gran crisis: el sujeto vital, Job, […] se niega

> y se rebela contra marcos de pensamiento generales que hablan del *hombre*, pero nada pueden decir de este *hombre*, aquí y ahora. (318)

Y añade: «El hombre concreto, en el presente concreto, exige una respuesta concreta a esta existencia repentinamente sumida en el absurdo». (319)

Job empieza a hablar de veras en el momento en que lo hace como creyente desoído. Habla desde el desconsuelo que le impone la abstención moral de Dios. Su palabra fervorosa hace de la ausencia del Señor una huella donde rastrear su presencia requerida. André Neher localiza

> el centro de gravedad del libro de Job […] en el intervalo (entre el comienzo y el final) donde todo está impregnado en el silencio de un Dios oculto —Sadday— hacia el cual se elevan los alaridos y padecimientos de Job. (320)

## XIV

A diferencia de Sócrates, que obedece al dios e interroga sin descanso a sus semejantes, Job interroga a Dios y lo hace en nombre propio y en el de sus semejantes, los justos ignorados como tales por Yahvé. Asimismo, y a diferencia también de los profetas, Job no viene a decir, ante todo, que el Señor le ha hablado. Viene, por el contrario, a manifestar que Dios, con él, no se atreve a hablar.

Es que Job es aquel que aspira a convalidar su propia presencia mediante la presencia del Dios que sea capaz de responderle. Del Dios que finalmente le habla, y ello significa que por fin lo escucha, que por fin ha oído su plegaria; que reconoce, en suma, al inocente, aun cuando su retórica solo parezca subestimarlo.

No es, pues, casual que este llegue a ser, gracias a la enunciación profética ulterior, el signo distintivo del Dios de Israel. Un Dios para ese entonces justiciero que, invirtiendo el conflicto expuesto en el libro de Job, quiere hacerse oír por un pueblo reacio a la justicia; por un pueblo que se resiste a escuchar la voz del bien.

El judío, a su vez, concebirá al Supremo a partir del pacto consumado con Abraham, como aquel que anhela que el hombre haga del mundo un reino solidario. Como aliado buscará Dios al hombre ahora, y ya no como vasallo. Como guardián fraternal de su prójimo. Como aquel que, en la asunción de esa responsabilidad, es capaz de ver la ofrenda más alta que puede hacérsele a Dios.

¿Cómo no advertir aquí el hondo influjo de la enseñanza de Job? ¿El aliento poderoso de la transformación que él supo impulsar?

No olvidemos sin embargo que la reconciliación de Dios con Job no se funda en el sinceramiento sino en una reparación que deja tácita su causa. Esa reparación implica la admisión velada de una culpa. Al no haber sinceramiento, un franco pedido de perdón, esa culpa no aflora asumida, aunque en los hechos haya sido reparada. Dios subsana hasta donde quiere los efectos de la violencia desatada sobre Job. Pero no admite ante la víctima su enorme desacierto. No hay arrepentimiento explícito. Yahvé transforma, lo hemos visto, su conducta. Revaloriza a Job, lo escucha, sale por fin a su encuentro. Se convierte, es indudable, en el Dios que redime al inocente por él humillado. Pero no pide perdón. No confiesa jamás, ni ante Job ni ante nadie, lo que nosotros sabemos: que ha torturado al inocente, que ha humillado al justo, que ha pretendido, demoníacamente, descubrir detrás de sus actos probos una intención perversa y premeditada. Este silencio, el silencio del Señor ante la conciencia de su propia culpa, nunca será llevado a las palabras. Las oscuras razones que lo indujeron a despedazar al hombre que más amaba quedan, así, sepultadas en una abstención definitiva.

Ahora bien: como no ingresan a la enunciación, como no encuentran nunca el camino de la explicitación apaciguadora, esas oscuras razones retornan a lo largo de toda la Biblia hebrea. Y lo hacen como síntomas periódicos de un conflicto irresuelto y reprimido. Y es así como se repiten en nuevos actos demenciales: persecuciones, tormentos, matanzas. De modo que los gestos de desconfianza y de crueldad hacia el hombre disputan, a las conductas piadosas y ponderadas, el dominio de la naturaleza de Dios, divinidad cordial e inclemente a la vez, Creador que bendice y

repudia a su criatura.

A su turno, y salvo muy contadas excepciones, la lectura profética se empeñará en presentar a Yahvé liberado de toda responsabilidad por la existencia del mal. En esa lectura, y a diferencia de lo ocurrido en el libro de Job, Dios tendrá a su cargo, exclusivamente, la demanda y la restauración de la justicia en el reino de Israel, primero, y en toda la Tierra, después. Dispone Dios, para ello, a juicio de los profetas, de un plan. Según ese plan, el sufrimiento de los justos, que no cesa por cierto con la redención de Job, pasa a ser concebido como una herramienta propiciadora de la transformación social y moral que alguna vez se consumará. Ya no es la escandalosa expresión de un absurdo moral tolerado, cuando no alentado por Dios. Su perduración en el tiempo, siglo tras siglo, se explicará como un requisito indispensable para buscar, a través de él, la redención de la humanidad. El dolor gana, así, estatuto instrumental y significación trascendente. Según los profetas, los padecimientos del inocente y las desventuras del justo, tal como la violencia reiteradamente impune de los corruptos, deben concebirse como hechos necesarios que, colisionando entre sí, promueven un solo proceso orientado hacia la instalación final de la justicia en el mundo. Ese proceso, para cumplirse venturosamente, exige el arrepentimiento de los malvados, la reparación del daño inmenso causado a los justos e inocentes, víctimas de la codicia, el despotismo y la crueldad social. De no sobrevenir el arrepentimiento y la reparación que Dios demanda a través de los profetas, entonces la desgracia arrasará Israel, pues la culpa del mal no reconocido como tal es del hombre, quien asimismo es su promotor.

Dios, como se advierte, ya no pacta con el Diablo. Los profetas lo han despojado de toda connotación criminal. Han hecho de él un justiciero. Lo han homologado a una exclusiva e inigualable demanda moral. Es ahora éticamente intachable, sinónimo absoluto del bien. No obstante, subsiste la cuestión del silencio de Dios. Su responsabilidad nunca explicitada por el tormento de Job.

288. *Libro de Job*, Barcelona, José de Olañeta Editor, 2002, pág. 14. Traducción de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602). Todas las citas del libro de Job que de aquí en más se hagan, provendrán, con una sola excepción, de esta versión española.

289. Jaime Barylko, *Job*, Buenos Aires, Congreso Judío Mundial, 1970, pág. 16.

290. Antonio Negri, *Job, el esclavo*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pág. 33.

291. André Neher, *L'exil de la parole*, París, Du Seuil, 1970, pág. 215.

292. Ibídem, pág. 211.

293. Ibídem, pág. 213.

294. Antonio Negri, *Job, la fuerza del esclavo*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pág. 31.

295. Ibídem, pág. 23.

296. Alexandre Kojève, *Sobre la noción de autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, pág. 39.

297. Simone Weil, *Attente de Dieu*, París, Fayard, 1966, pág. 202.

298. Edmond Jabès, *Del desierto al libro*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 33.

299. Ibídem, pág. 34.

300. Salmos, 17 (16), 3 a 6, *Nueva Biblia Española*, Madrid, Cristiandad, 1975, pág. 1170.

301. Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios*, México, Paidós, 1998, pág. 178.

302. René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama, 2002, pág. 139.

303. Ibídem, pág. 138.

304. Sófocles, «Antígona», *Las siete tragedias*, México, Porrúa, 1988, págs. 189 y 190.

305. George Steiner, *Un prefacio a la Biblia hebrea*, Madrid, Siruela, 2004, pág. 87.

306. Harold Bloom, *¿Dónde se encuentra la sabiduría?*, Buenos Aires, Taurus, 2005, pág. 22.

307. He preferido, en este caso exclusivamente (capítulos 38, 39 y 40), la versión castellana ofrecida por Manuel Revuelta en la Biblia de Jerusalén, a la de Casiodoro de Reina, empleada en el resto de las citas del libro de Job.

308. Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre Díaz, *Job, comentario teológico y literario*, Madrid, Cristiandad, 2002, pág. 327., pág. 657.

309. Carl Jung, *Respuesta a Job*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pág. 41.

310. Ibídem, pág. 58.

311. Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre Díaz, ob. cit., 327.

312. Antonio Negri, ob. cit., pág. 129.

313. Citado por Bruno Forte, «Búsqueda y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger», *Criterio*, Buenos Aires, Nº 2311, 2005, pág. 696.

314. Edmond Jabès, ob. cit., pág. 87.

315. Ibídem, pág. 142.

316. Ídem.

317. Ibídem, pág. 155.

318. Ibídem, pág. 30.

319. Jaime Barylko, ob. cit., pág. 23.

320. André Neher, ob. cit., pág. 211.

# Abelardo y Eloísa: dos lecturas del sufrimiento

## I

A nadie amó Abelardo más que a sí mismo. A nadie Eloísa más que a Abelardo. Él lo fue todo para ella. Y también para él. Esta asimetría es decisiva. Si se la soslaya, se malentiende la índole del dolor al que cada uno estuvo expuesto.

Abelardo nunca se interesó por la carrera de las armas. Muy pronto hizo saber que lo suyo eran las letras. No obstante, su trayectoria intelectual fue la de un guerrero. Concibió a sus adversarios como enemigos. No le bastó combatir y desbaratar sus ideas. Se empeñó en destruirlos. Se burló incluso de sus maestros. Donde no despertó adhesión, sembró exterminio. En la escuela de Laón se educó en teología. Fue su guía un pedagogo capaz de infundir fervor a través de su enseñanza. Se llamaba Anselmo y de él nos dejó Abelardo una caricatura feroz. Años después, en Santa María de Loches, oyó meditar a un hombre notable: Jean Roscellin. De su obra escrita no sobrevive sino una carta. En ella le reprocha a Abelardo su ingratitud de discípulo. A Guillermo de Champeaux lo desafió a debatir públicamente. No le bastó vencerlo. Perseveró en su descrédito, aun después de haberlo derrotado. Su beligerancia solo cesó cuando verificó que ya nadie lo convocaba como profesor.

También a Eloísa se acercó para humillarla. Sabía de su prestigio. A principios del siglo XII, el nombre de esa muchacha era admirado en Francia. Su brillo intelectual era un atributo desusado entre las mujeres de su tiempo.

Abelardo estaba persuadido de que no había otro filósofo como él. La celebridad que lo coronó muy pronto daba buen sustento a su jactancia. No sin perplejidad, el abad Falques de Deuil evoca ese renombre inigualado cuando Abelardo ya había caído en desgracia:

> Todavía hace poco que la gloria de este mundo te colmaba de favores y no se podía creer que estuvieses expuesto a los reveses de la fortuna. Roma te enviaba sus hijos para que los instruyeses y la que otrora había difundido la ciencia de todas las artes, reconocía que tu sabiduría aventajaba a la suya, en el hecho de remitirte sus escolares. […] La muchedumbre de estudiantes ingleses no temía ni la travesía del mar ni sus terribles tempestades; despreciando todo peligro, tan pronto como oían tu nombre, corrían hacia ti.
>
> La lejana Bretaña te enviaba sus incultos hijos para que los educaras. Los de Anjou te ofrecían el homenaje de los suyos. Los de Poitou, los vascones, los españoles, Normandía, Flandes, Alemania y Suabia no cesaban de proclamar y alabar tu inteligencia. Y no digo nada de todos los que habitaban la ciudad de París y las partes más lejanas y más próximas de Francia, los cuales se encontraban sedientos de tu enseñanza como si no hubiera existido ciencia que no fuera posible aprender de ti. (321)

¿Podía Eloísa opacar semejante prestigio? ¿Subestimaba él la admiración que la muchacha seguramente le profesaba? Cabe suponer que el renombre del que ella gozaba le resultó a Abelardo tan cautivante como insufrible. Sojuzgarla equivalía a seducirla y eso fue lo que se propuso. Estas son sus palabras:

> Vivía en la ciudad de París una jovencita de nombre Eloísa, sobrina de un canónigo llamado Fulberto. Este hombre, que sentía por ella un inmenso amor, había hecho cuanto estaba a su alcance para que progresara todo lo posible en la ciencia de las letras. Ella, que no estaba mal físicamente, era notable por los conocimientos que poseía. Y como este don de la educación es infrecuente entre las mujeres, infundía, a mis ojos, mayor atractivo a la muchacha. Por esto era famosísima en todo el reino. Vistas todas las circunstancias que suelen alentar el deseo por una mujer, pensé que sería grato entablar con ella una relación amorosa y que nada me sería más

fácil. Era tanta mi fama por entonces y mi aspecto tan agraciado que no temía que hubiese una sola mujer a la que honrase con mi interés que me pudiese rechazar. Me convencí entonces de que Eloísa respondería sin reservas a mis propósitos puesto que era instruida y valoraba el conocimiento. Incluso estando separados, nos podríamos hacer presentes el uno al otro mediante el intercambio de cartas y decirnos por escrito cosas más ardientes que en nuestros encuentros y con eso infundir mayor dicha a los momentos en que nos viésemos. Inflamado de pasión por esta joven, busqué la forma de entablar con ella un contacto más íntimo y sostenido que la familiarizara conmigo y la indujera más fácilmente a ceder. Para ello tomé contacto con su tío mediante algunos de sus amigos. Ellos lograron que él se comprometiera a ofrecerme hospedaje en su casa, que estaba muy cerca de mi escuela, a cambio de una suma que él fijaría. Yo argüí que el motivo de tal pedido era que el cuidado de los asuntos domésticos afectaba la dedicación a mis estudios y me ocasionaba gastos demasiado onerosos. Fulberto amaba el dinero y estaba muy interesado en que su sobrina avanzara en el conocimiento de las letras. Alentando en él aquella pasión y este deseo, obtuve sin dificultad su consentimiento y conseguí lo que quería. No disimuló su satisfacción por la suma que le entregué y creyó que su sobrina se beneficiaría con mis conocimientos. Respondiendo en este punto a mis propósitos incluso más allá de mis expectativas, y facilitando mis intenciones, puso a Eloísa bajo mi magisterio incondicional y me invitó a consagrar a su educación todo el tiempo libre que me dejara la escuela, ya fuera de noche o de día. Asimismo, me autorizó a que la castigara sin vacilar cuando la encontrara negligente. Yo no podía creer que fuera tanta su ingenuidad. ¡Entregar de tal modo una tierna cordera a un lobo hambriento! Ofrecerme a la muchacha no solo para que la instruyera, sino para que la castigara severamente, ¿qué otra cosa significaba que dar vía libre al cumplimiento de mis deseos y brindarme, sin que yo lo hubiese requerido, la oportunidad de llegar adonde me proponía mediante amenazas y golpes, si las caricias no daban resultado? Es cierto que dos cosas apartaban del espíritu de Fulberto toda sospecha de infamia: el amor filial que le tributaba su sobrina y mi reputación de hombre casto. (322)

## II

Si nada importó a Abelardo más que su prestigio, nada pudo atormentarlo más que su pérdida. Y esa fue la consecuencia de su embestida sobre Eloísa. No supo presentir a tiempo que aquello que nadie fue capaz de arrebatarle, sus propias manos se lo quitarían. Al proceder como seductor y amo de Eloísa, se convirtió en esclavo de sí mismo. Fulberto no perdonó su traición. De un navajazo, le hizo arrancar los testículos. La noticia corrió por Europa. El desprestigio, la incredulidad y el horror se enhebraron en un mismo sentimiento. Abelardo vio su figura desmoronada. El pensador se convirtió en delincuente. El canónigo, en estafador. Eloísa, desesperada, se achacó toda la responsabilidad. Al acceder a sus demandas, lo había precipitado en la desgracia. Enamorada de Abelardo, se entregó a él, propició sus abusos, y en ese frenesí se descubrió a sí misma. La filosofía que tanto le importaba fue, a partir de ese día, indisociable de un rostro, de un cuerpo, de una voz: los de Abelardo. También ella supo demasiado tarde que, al complacerlo, no había hecho más que alentar su derrumbe. Nunca se propuso ser Pandora, y sin embargo lo había sido. Ninguna de las exigencias de Abelardo, brutales casi siempre, afectó su devoción. Aquel hombre era suyo y ella le pertenecía. Cuando él, contra su voluntad y consejo, le impuso matrimonio, ella lo acató. Sumisa, aceptó luego la vida de clausura que él le prescribió. Al dolor del encierro que de por vida la separaría de Abelardo, lo tasó como el precio exacto que debía pagar por haber sido, también a juicio suyo y no solo de él, el motivo de su perdición. Así lo dice ella:

> ¡Desgraciada de mí que vine al mundo para ser la causa de un crimen tan grande! ¡Las mujeres siempre serán la calamidad de los grandes hombres! Por eso está escrito en Proverbios (7, 24-27) a fin de prevenir sobre la mujer: «Ahora, pues, hijo mío, escúchame, atiende a las palabras de mi boca. Que tu corazón no se desvíe hacia sus caminos, no se descarríe tu paso por sus senderos, porque a muchos ha hecho caer heridos, robustos eran los que ella mató. Su morada es el camino del infierno que baja hacia los abismos de la muerte». Y en Eclesiastés (7, 26): «He hallado que la mujer es más amarga que la muerte, porque ella es como una red, su corazón como un lazo y sus brazos como cadenas; el que agrada a Dios se

libra de ella, mas el pecador caerá en su trampa». (323)

Eloísa homologa el mal a la condición femenina. Y no trata de exceptuarse. Como mujer, entiende que fue la ruina de Abelardo. Pero al considerar la naturaleza de sus sentimientos hacia él, invalida esa homologación y afirma su inocencia. Si la anatomía la condena, la salva el corazón. Ha sido para él —no lo niega— objeto de obsesión sexual. Pero ella, en todo y siempre, procedió como enamorada. Si él solo la buscó para seducirla y someterla, ella lo encontró para venerarlo. Si él solo aspiró a su propio deleite corporal, ella alcanzó el suyo enamorándose de él. Y hay que repetir que así como ella, en tanto mujer, no duda en condenarse, tampoco él deja de culparla, no viendo en Eloísa sino la causa de su perdición. De nada se hace cargo Abelardo. Ella, por ser mujer, queda sentenciada como fuente de todos sus pesares.

«Afirmaré —declara— que nadie que tuviera presente las calamidades en que las mujeres habían precipitado aun a los grandes varones desde que el mundo es mundo, se podría sorprender de lo que me había sucedido.» (324)

Eloísa no se elude: él no la amó. O si la amó lo hizo pobremente, homologando el alcance de sus sentimientos a su extinguida pasión sexual. Para ella, el erotismo es otra cosa. Una vivencia que Abelardo desconoce. Por eso, jamás impugnará su atracción por ese hombre. Para ella, Abelardo representa la conjunción milagrosa del cuerpo y el espíritu. Una y otra vez lo llamará «Mi Único». Una y otra vez, el nombre de Abelardo será en su boca más significativo que el de Dios. Por obra del amor, ella ha descubierto y afirmado lo que el dogma de su tiempo le exige desconocer: la perfecta y luminosa conjunción que puede producirse entre el deseo sexual y el más alto fervor del espíritu. La comunión del alma y la carne. Que Abelardo, a partir de cierto momento, ya no esté a su lado, no significa que ella haya dejado de pertenecerle. El amor que a él la une no cesa. Es la razón de su vida. De acuerdo: con el encierro acatado atenuará en algo los males que, sin quererlo, desató sobre él. Pero con el recuerdo invicto de Abelardo, en cambio, reivindicará su íntima libertad, su conformidad plena con el amor

que le fue dado sentir. Eloísa jamás impugna sus emociones de mujer enamorada. Todo lo contrario: las reivindica. Ellas expresan su más alta realización personal.

> Si de hecho fuera necesario poner por completo al desnudo la debilidad de mi corazón miserable, sabrás que no hay en mí el menor vestigio de arrepentimiento capaz de apaciguar a Dios. Más aún: no puedo dejar de condenarlo por la implacable crueldad con que procedió al permitir el ultraje al que fuiste sometido; y no hago más que ofenderlo mediante mis murmuraciones siempre rebeldes a cuanto dispuso que sucediera, en lugar de brindarle satisfacción mediante mi penitencia. ¿Quién puede hablar de penitencia cuando, sea cual fuere el castigo impuesto al cuerpo, el alma acaricia todavía la idea de pecar y arde arrebatada por las mismas pasiones que la dominaron en el pasado? Es fácil confesar las propias faltas y condenarse por ellas, incluso someter el propio cuerpo a mortificaciones exteriores; lo difícil es arrancarse del alma los deseos de aquellas dulces voluptuosidades. […] Esas voluptuosidades del amor que tú y yo disfrutamos juntos han sido para mí tan dulces que su evocación jamás me disgusta, ni deseo borrarlas de mi memoria. Haga yo lo que hiciere, ellas irrumpen, ellas se me imponen mediante los deseos que en mí despiertan; y de esas imágenes engañosas no me priva ni siquiera el sueño. E incluso es en medio de la solemnidad de la misa, ahí donde la plegaria debería ser más pura, cuando las representaciones obscenas de esas voluptuosidades menos se apartan de mi alma miserable, al punto de que me siento más tomada por la atracción que en mí ejercen sus impurezas que por la oración. Debería gemir por las faltas cometidas y suspiro en cambio anhelante por todo lo que perdí. (325)

Hay en la vida de Eloísa un dolor aun mayor que el de haber provocado lo que nunca quiso; más hondo incluso que el de no sentirse correspondida. Es el de saberse ignorada por Abelardo. Tras haberla recluido en un monasterio, Abelardo, también incorporado a la vida monacal, no ha vuelto a tomar contacto con ella. El procedimiento no deja lugar a duda: la ha arrancado de su vida. Y quizás el reencuentro no se hubiera producido nunca de no haber mediado el azar. Una copia de la *Historia de mis desventuras*, escrita

por Abelardo, cayó, casualmente, en manos de Eloísa. Su lectura la impulsó a escribirle. A denunciarlo por la crueldad de su silencio. A celebrarlo, una vez más, como el amor invicto de todos sus días. Nació así esa correspondencia compuesta en latín que hoy tiene poco menos de mil años.

## III

El apasionado encuentro con Eloísa quebrantó al imbatible. Al brujo que a todos hechizaba lo convirtió en hechizado. El desenfreno sexual liquidó al filósofo. Su energía especulativa se extinguió. Dejó de estudiar, dejó de pensar, dejó de escribir filosofía. El acto de enseñar perdió, para él, todo sentido.

> Cuanto más me embargaba esta delectación, menos podía dedicarme a la filosofía y menos podía también atender mis escuelas. Me resultaba terriblemente odioso volver a las aulas y permanecer en ellas. Me pesaba dedicar las horas de la noche al amor y las del día al estudio. […] Llegué entonces a ejercer la docencia tan lánguida y negligentemente que nada original decía, sino que todo lo hacía rutinariamente. No era ya otra cosa que un mero recitador de lo que otros habían creado. (326)

No obstante, su espíritu creador no se consumió. Lo que hizo fue reorientar la vitalidad con que aún contaba. La música y la poesía absorbieron sus facultades en los días en que Eloísa lo fue todo para él. Escribió versos, compuso canciones. Su talento, en este orden, no fue menor que en filosofía. Y el reconocimiento que alcanzó como artista, equivalente al que conquistó como intelectual. Pero su público, claro está, ya no fue el mismo. Alejada de los claustros, reñida con los centros académicos, su exaltada celebración de Eloísa deslumbró al pueblo llano. Aquel fervor por la muchacha de París corrió de boca en boca. Su celebridad se afirmó en villas y aldeas. Los versos de Abelardo incitaban a vivir sin restricciones el encuentro sexual. Los cuerpos saben, decía Abelardo, y ese saber es nuestro. «Algunos de estos versos, como me he enterado, se conocen

y se cantan por muchas partes, principalmente entre aquellos a los que agrada una vida semejante a la que yo llevaba.» (327)

Hay que decir que Abelardo no se apartó de la poesía y la música de la manera drástica en que lo hizo de Eloísa, ni tampoco apartó a Eloísa, como vemos, de su producción poética y musical. Lo señala bien Peter Dronke. El filósofo fue un compositor tan valioso como constante y prolífico.

> Las estructuras melódicas de Abelardo, tanto como las estróficas, son tan conscientes de cada transición y de cada cambio de sentido y de emoción, que nos sentimos inclinados a pensar en los modelos artísticos de Monteverdi antes que en los de un compositor religioso medieval. Mientras el germen de cada uno de los *planctus* está latente en un episodio bíblico, Abelardo lleva a sus fuentes una sensibilidad que no solamente los prolonga sino que muchas veces los altera profundamente en cuanto a su significado humano. (328)

Hay, entre esas alteraciones, una fundamental. Distanciado de Eloísa, Abelardo supo evocar su emoción de enamorada donde menos se lo podía sospechar: en su poesía religiosa. Las estrofas destinadas al canto en sus composiciones litúrgicas dejan aflorar, más de una vez, la voz de la muchacha que no renuncia a quererlo. Allí, en la enunciación indirecta de las metáforas bíblicas, se la puede oír increpando al destino que se empeña en homologar al pecado la significación de sus sentimientos. En esas melodías, la voz y el drama de Eloísa parecen imprimir la dirección argumental a las palabras. Aunque Abelardo también las aprovecha para reivindicarse nuevamente como víctima y exaltar una vez más su inocencia. Esto es lo que sucede en el primer lamento, inspirado por la historia de Dina y Siquem (Génesis 34). La narración bíblica nada dice de los sentimientos de Dina; la traición de sus hermanos, que asesinan a Siquem y a toda su tribu mediante el engaño, no se considera algo objetable, mientras que las dudas de Jacob aparecen como muestra de cobardía. En cambio, para Abelardo, el episodio representa la tragedia de una mujer que ha perdido su único amor y que sostiene que el verdadero amor redime lo que la sociedad considera inmoral, que aborrece a sus hermanos al ver que, con

motivo de lavar el honor familiar, se ha cometido un acto de sadismo y de injusticia. Dirigiéndose al cadáver de su amado, canta:

> *Impelido a violarme,*
> *arrastrado por mi belleza,*
> *¿en qué juez no hubieses encontrado benevolencia?*
> *¡El móvil del amor y la satisfacción de la culpa*
> *en cualquier juicio son atenuantes!* (329)

Salta a la vista el paralelismo. En primer término, se recorta, en el lamento de Dina, la inocencia del seducido. La belleza femenina, expresión de lo demoníaco, constituye un motivo de perdición para el hombre. La brutalidad con que este procede al poseerla no connota ninguna transgresión voluntaria por parte de Siquem. No es sino consecuencia de la atracción insana e irrefrenable que el cuerpo de la mujer ejerce sobre el hombre. Pero si bien la lujuria es la pasión inicial que desata Dina en Siquem, luego el amor irrumpe en el corazón del varón y, a los ojos de Dina, lo redime. Así, a la atracción física sigue la atracción espiritual. La comunión de dos almas infunde, al encuentro amoroso, suprema dignidad. La lectura que, en el relato de Abelardo, Dina (Eloísa) efectúa de todo lo sucedido exculpa completamente a Siquem (Abelardo). Es obvio, asimismo, que la condena que Dina deja caer sobre su familia por el asesinato de Siquem, puede entenderse como la de Eloísa a su tío y sus secuaces, verdugos de Abelardo. Es pues evidente: en algunas de sus creaciones musicales de cuño religioso, Abelardo asume sin reservas el reconocimiento de Eloísa, no solo su propia defensa. Un reconocimiento que, en su correspondencia, él jamás le brindó.

## IV

Pero la producción poética y musical no conforma el centro de la vocación expresiva de Abelardo. Ese espacio lo ocupa la filosofía. Nada le importa más que ser un creador de ideas y verse reconocido como tal. Recuperar la celebridad perdida querrá decir, para él, volver a figurar, en el consenso colectivo, como el pensador singular

al que su tiempo aplaudió. Para reconquistar el escenario de la devoción pública, Abelardo empezará por apartarse del mundo secular. Eloísa caerá con ese mundo. Su pérdida sin embargo nada le significará comparada con el desconsuelo que le impone la opacidad de su renombre. Transitar del dolor al sufrimiento equivaldrá, para Abelardo, a reposicionarse como filósofo ante sí mismo y ante el consenso social. Esa es la tarea que emprende tras su mutilación. Está persuadido de que solo ella podrá devolverle la autoestima. El tormento que le acarrea su celebridad perdida, llega a decir Abelardo, supera al que padeció en su cuerpo. Es su renombre, no sus testículos, aquello sin lo cual Abelardo no se resigna a vivir. «Lamentaba yo más el daño de la fama que el del cuerpo.» (330) Abelardo justifica su mutilación. Con ella, dice, Dios lo ha liberado. Ha despejado sus ojos. Le ha permitido reencontrar la senda de la salvación. «Todos los que gozan con las formas de las mujeres han perdido la libertad del alma», sentencia este Abelardo tardío. (331) A partir de entonces, su formidable capacidad de razonador estará al servicio de la fe. Será, como él mismo afirma, «filósofo de Dios y no del mundo». Con ello, se sitúa en el centro de la demanda más apremiante de la teología de su tiempo: dar fundamento racional de la supremacía de la fe. Así lo atestigua Cigüela:

> A instancias de los alumnos que acudían a Saint Denis, monasterio donde se había refugiado después de sus desgraciados amores con Eloísa, y movido también por el Abad y los monjes, Abelardo reinició la enseñanza. Se dedicó principalmente a la rama teológica. Resultado de esas enseñanzas fue un tratado dirigido a los estudiantes, hambrientos de pruebas racionales. (332)

Abelardo no tardó en ser nuevamente reconocido. No tenía igual como exégeta de la palabra bíblica. Jacques Le Goff lo señala:

> Nadie reclamó con más fuerza la alianza de la razón y la fe. Sobrepasó en ese dominio a Santo Tomás, gran iniciador de la teología nueva y a San Anselmo que lanzó al siglo precedente su fecunda fórmula: *fides quaerens intellectum*, la fe en busca de la

inteligencia. (333)

Si la fe, sin suficiente fundamento racional, ve peligrar su credibilidad, la trayectoria de Abelardo, sin esa decidida inscripción teológica, hubiese constituido un fracaso social irreparable. Tanto de los enunciados religiosos como de su vida desventurada, Abelardo realizará una lectura innovadora. Su argucia lógica le permitirá infundir viabilidad a las proposiciones de aquellos y concebir como indispensable cuanto le tocó en desgracia. La Providencia, con pasos rigurosos y graduales —sostendrá Abelardo — conduce al hombre hacia la redención a través del dolor. Y se trata de aprender a discernirla. Hubo, pues, para Abelardo, como dije, un tránsito del dolor al sufrimiento. Si pudo cumplirlo fue como intelectual cristiano. Procediendo como tal, logró ver en sus terribles desaciertos, los pasos sucesivos de un proceso redentor. Eloísa no dejará de celebrar esa formidable resurrección. ¿Qué otra cosa ha querido ella sino resguardarlo de cuanto pudiera propiciar su difamación? Si a algo aspiraba Eloísa era a ver repuesta y ampliada su gloria. Fue él, en todo caso, quien desoyendo su consejo, se apartó de la senda adecuada. No fue Eloísa quien precipitó su caída, sino él mismo. Así se lo dirá apenas toman contacto epistolar.

> Jamás, Dios es mi testigo, he buscado en ti otra cosa que tú mismo; es a ti, no a tus bienes, a quien yo he amado. Nada me importó el matrimonio ni la dote, ni busqué mi goce ni atendí mis deseos. Fueron en cambio los tuyos, lo sabes perfectamente, lo que aspiré siempre a satisfacer. Aun cuando el nombre de esposa parezca más sagrado e incluso más prestigioso, más hubiera apreciado yo para mí el de amiga, o incluso y sin querer impresionarte, el de concubina y el de puta, en la convicción de que, cuanto yo más me rebajara, más digna sería de tu reconocimiento y menos estorbaría la gloriosa irradiación de tu genio. (334)

Él no solo la ha desoído. Ha dispuesto de ella como de una esclava. Y al despotismo de todas sus resoluciones respondió Eloísa con inagotable sumisión. Como si ello no hubiese bastado, él la

encierra, se distancia y calla. Eloísa desfallece por una palabra suya. Pero no se atreve a solicitarla. El azar, ya lo dije, puso en sus manos la *Historia de mis desventuras*. Un conocido de ambos le alcanza una copia. Abelardo la ha escrito para consolar a un amigo en desgracia. Nada cuesta imaginar la avidez con que la muchacha devoró esas páginas. Tampoco su desolación: en ellas solo se la retrata como causa de todos los males de Abelardo. Leída la *Historia*, Eloísa resuelve escribirle. Nace así la *Correspondencia*. En su primera carta, le ruega que no la atormente más con su silencio. Ya es hora de que deje de proceder como si ella solo formara parte de un pasado repudiable y obsceno. De acuerdo: se resigna a no ocupar, en el corazón del filósofo, el lugar que este ocupa en el suyo. Después de leerlo, Eloísa no duda: él jamás la amó. «La concupiscencia te ligaba a mí más que la amistad, el ardor del deseo, más que el amor.» (335) ¿Pero acaso ha querido ella otra cosa que su bien? De todo la ha privado Abelardo: de su compañía, de su cuerpo, de su voz. ¿Qué más quiere arrebatarle? ¿También la privará de su palabra escrita? ¿Qué castigo es este que ahora le impone? ¿Qué ha hecho ella para merecerlo? ¿Por qué busca atormentarla aún más con su inconmovible lejanía? ¿Acaso no está ella donde está porque él se lo ha pedido? ¿O presume él que es la fe la que le infunde sentido a su vida de clausura?

> Yo he cumplido todos tus deseos ciegamente, a tal punto que, no pudiendo oponerte la menor resistencia, bastó una sola palabra tuya para que yo me perdiera a mí misma. Llegué más lejos incluso. Extrañamente, mi amor se convirtió en delirio y, así, al que era el único objeto de mis desvelos, lo sacrifiqué sin esperanza de recuperarlo jamás. Por orden tuya, tomé los hábitos y con ellos cubrí otro corazón que el mío para mostrarte que así como eras el señor absoluto de mi cuerpo lo eras también de mi corazón. (336)

Abelardo, finalmente, cede y le escribe. ¿A su Eloísa? No. A su «hermana en Cristo». Los términos del reencuentro posible serán fijados con estrictez. En el trato habrá una frontera. Si ella quiere saber de él, no podrá traspasarla. Eloísa procede contradictoriamente. Por un lado y una vez más, aceptará las

condiciones fijadas por Abelardo. Todo lo acatará con tal de que él le escriba. Quiere su palabra. Ni siquiera le importa que él imponga los temas. Que sea él quien determine qué debe silenciarse y qué no. Pero, por otro lado, Eloísa jamás ahogará la expresión de sus sentimientos. Si no abunda en ellos como desea es por temor a que él retroceda y vuelva a aislarse. Pero no hace suya la condena teológica con la que Abelardo caracteriza la relación. Él habla de pecado y promiscuidad; ella, de amor. Tampoco se reconoce Eloísa en la identidad religiosa que Abelardo le atribuye. Dios a ella no le importa y así se lo dice. Es él quien le importa a ella; él solamente. Él le ha revelado el amor y solo él ha podido imponerle la vida monacal. Eloísa la han llamado y sin embargo el nombre del Señor —Eloím— no ha obrado en ella. Dios, en ella, nada ha podido. Ni enamorarla ni conducirla ni encender en su espíritu la alegría de la oración. Sí ha podido, en cambio, despertar su resentimiento. ¿O acaso no fue Dios quien permitió que Abelardo padeciera en su carne lo que padeció? A los ojos de Eloísa, el amor santifica su vínculo con él. Un amor que en él, ella lo sabe, no ha tenido igual sustancia. Y es desde esa devoción por él que ella anhela verlo nuevamente coronado por la gloria que perdió. Una gloria que Eloísa, ella misma lo admitirá, ha contribuido a corromper sin proponérselo. Abelardo, tras la separación, razona como un pecador arrepentido. Llega incluso a justificar teológicamente su castración. Ya se vio que la agradece porque, dice, ha sido liberadora. Eloísa, por el contrario, se manifiesta siempre como una mujer enamorada. Enamorada y devota del amor. Ella encuentra en el sufrimiento que el amor le impone, la forma eminente de superar el dolor de haber perdido a Abelardo. «No es conmigo con quien está mi corazón, sino contigo. Y ahora, incluso, y más que nunca, si no está contigo no está en parte alguna, porque le es imposible existir sin ti.» (337)

Sin embargo, ese sufrimiento, para Abelardo, no es más que sórdido deleite. ¿Adónde puede conducir la perversa evocación de lo promiscuo sino a más promiscuidad? Por eso Eloísa no encontrará lugar en el teólogo sino en la historia de sus desventuras de hombre corrupto.

> Abrumado por los sentimientos que ella expresa —*escribe Étienne Gilson*—, Abelardo hará lo imposible para inducirla a renunciar a ellos. Esfuerzo enteramente inútil. Así como Dios no pudo, tampoco Abelardo conseguirá que Eloísa reniegue, aunque sea en parte, de esa pasión que es todo para ella. (338)

## V

No hay reciprocidad para el amor de Eloísa. En Abelardo, ese amor desencadena un repudio inflexible. Comparable, no casualmente, según se verá enseguida, al que le despierta el empecinamiento del judío, aferrado a una fe sin recompensa. La impugnación del teólogo caerá sobre ambos. No obstante, en un primer momento, Abelardo no duda en retratarse ante Eloísa como circunciso. Homologa el provecho moral de la amputación que ha sufrido al del corte ritual del prepucio.

> De tal modo fui arrancado a la abyección en que me revolcaba, o sea que Dios circuncidó al unísono mi alma y mi cuerpo. Es así como me purificó para mejor servir sus santas enseñanzas, libre ya del estigma de las voluptuosidades de la carne que solían excitar mis pasiones. (339)

Pero en un segundo momento, esa homologación cae y la circuncisión pierde valor redentor. Abelardo deja de identificar al circunciso con el eunuco. No hay rédito moral en la circuncisión. Se trata, ahora, de un rito estéril: para el judío no hay salvación. Y no la hay porque no la quiere, porque no la busca, porque no la implora. Lo condena su ciego apego a lo mundano. Su tosca expectativa de una vida más confortable. La religión judía, sentencia Abelardo, carece de auténtico relieve espiritual. Se complace en los goces corporales. No se aparta de ningún afán material. Por ello, Dios ha librado al pueblo hebreo a su ingrata suerte. Diaspórico, errante, perseguido, así es y así será. Es inútil que los judíos se empeñen en creer y pregonar que la Providencia está de su lado. Dios no los ha bendecido. Dios no ha pactado con ellos mediante la circuncisión.

Al dejar atrás la concepción denigrante del castrado que alguna vez pesó sobre él, Abelardo refuerza, al unísono, su lectura condenatoria del judío. ¿Qué es el judío, escribe sino «un incircunciso de los vicios dentro de su corazón»? (340)

El deleite con que el judío cultiva el error es, para Abelardo, el mismo con que Eloísa se empecina en evocar la emoción y los placeres que le deparó el encuentro con el filósofo. Al igual que el judío, Eloísa le da la espalda a Dios. Hay, sin embargo, una diferencia. Ella ignora a Dios con brutal franqueza. El judío, en cambio, procede hipócritamente. Niega las transgresiones en que incurre. Dice aferrarse a la ley cuando no está sino adherido al delito. Ambos pecan, de todos modos. Uno al sobrestimar su conducta. La otra, al exaltar su pasión.

Abelardo termina persuadido de que a la castración debe el reencuentro con la integridad. Esa de la que tan lejos están el judío y Eloísa. «Merecía yo la muerte y obtuve la vida: Él me llamaba y yo me resistía. Perseveré en mis crímenes y aun así Él me otorgó el perdón.» (341) La abolición del deseo sexual, asegura Abelardo, le ha devuelto la inocencia.

No hay matices en el planteo del teólogo. Su disyuntiva es tajante. O nos sometemos al cuerpo o servimos al alma. ¿Quién puede dudarlo? Pesan sobre Abelardo las más duras enseñanzas de Platón. No solo la crispación del cristianismo con la carne. El cuerpo es encierro. El cuerpo es tormento. El cuerpo es el fruto con que el demonio ceba la ignorancia. No es esta, por cierto, la concepción judía del encuentro auténtico entre los cuerpos. Tampoco la de Eloísa. Entre el desenfreno y la rígida abstinencia, se despliega para ellos la liturgia amorosa. La sensualidad del diálogo. El júbilo generado por esa empatía mayor llamada intimidad. (342)

No obstante, Abelardo no cede. Para él, una y otro —Eloísa y el judío— han optado por la muerte. Por la muerte, no por la eternidad. Una fe sin sustancia empuja al judío hacia su tormento. A Eloísa, esa obcecada persistencia en las tribulaciones de un amor sin recompensa. Las tremendas pruebas a las que se prestan tanto el judío como Eloísa no se justifican a la luz de la razón. Ni la

sumisión que les demanda ni el padecimiento que le acarrea, extraen su sentido de la verdadera fe. Solo son obra de la persistencia en el pecado. Por boca del filósofo que protagoniza el *Diálogo*, afirma Abelardo que en la Biblia hebrea Dios no realiza ninguna promesa concerniente a la salvación del alma. Tampoco se advierte el menor interés, por parte de los judíos, en asegurársela. «En las Escrituras no hay ninguna referencia a la verdadera y eterna bienaventuranza y se indica solo la prosperidad terrena.» (343) Este loco apego al orden fenoménico, al horizonte de la apariencia vana, es el mismo que Abelardo le reprocha a Eloísa. Su insensatez más honda y ofensiva consiste en mostrarse empecinada en concebirlo a él, y no a Dios, como su señor. Y ello, como señalé, aun cuando el nombre del Supremo, Eloím, está inscripto en el suyo. En el teólogo, en cambio, la castración ha operado con fuerza redentora. Por obra de la Providencia, el dolor impuesto ha pasado a ser sufrimiento depurador. Aliento a favor del cumplimiento del Pacto.

> Mediante la privación de estas partes tan despreciables que, en razón del pudor ligado a su función son llamadas vergonzosas sin que se las pueda designar por su nombre, la gracia divina me ha purificado mucho más que mutilado. ¿Qué ha hecho ella, en efecto, sino eliminar de mí las abyecciones y los vicios, a fin de preservar el resplandor de mi pureza? (344)

Mediante su personal lectura de la catástrofe que ha vivido, Abelardo vuelve a situarse del lado de los vencedores. No ha quedado impotente, asegura, sino liberado de la impotencia. Su *via crucis* no ha sido otro, en el fondo, que una ardua y demorada marcha hacia la buenaventura. Una teleología, para él evidente, gobierna el curso de los hechos. La Providencia rige el despliegue de los acontecimientos. Nada es casual, nada gratuito. Todo cuanto sucede está modelado por la mano de Dios. Solo hay que disponerse a verlo así. Es lo que, a su juicio, no hacen ni el judío ni Eloísa. Ni uno ni otro aspiran a salvarse de este mundo. Ninguno de ellos quiere dejar de seguir expuesto a los embates del tiempo. Por el contrario: es en el tiempo y nada más que en él donde desean verse

realizados. Pero así como el judío del *Diálogo* termina siendo el condenado que ha perdido sin remedio la tierra que le fuera prometida, así Eloísa es la desgraciada que, irreparablemente, ha perdido a Abelardo. Sin embargo, ni uno ni otra ven, en la adversidad que los agobia, otra cosa que un estímulo. El judío, para persistir en el error. Eloísa, para hundirse en el fracaso sin renunciar a su convicción. Israel no abandona el corazón doliente del desterrado. El nombre del filósofo no deja de latir en el alma de esa monja. Ni siquiera los votos de clausura quebrantan su reivindicación.

Por supuesto, hay algo que Abelardo no advierte: tanto en Eloísa como en el judío, lo perdido se convierte en lo íntimamente preservado. Lo que Abelardo no está dispuesto a aceptar, ni del judaísmo ni de Eloísa, es que el pasaje del dolor al sufrimiento se consume mediante la comunión entre cuerpo y alma. Para él se trata de optar. Y optar es elegir entre el cielo y el infierno. «Más libre de todo lo carnal y abstraído de la tumultuosa vida del siglo» —como él mismo dice—, Abelardo supo consagrarse «al estudio de las sagradas letras, hasta llegar a ser más filósofo de Dios que del mundo». (345)

## VI

Nada sorprende más, en el epistolario de Eloísa, que la actualidad de muchos de sus sentimientos. La autonomía intelectual con que aborda sus emociones femeninas. La valentía con que se rebela contra buena parte de las convenciones de su tiempo. «Las cartas de Eloísa —afirma con razón Antonino Infranca— anticipan muchos temas del Humanismo y del Renacimiento, y son decididamente más modernas que la época en que fueron redactadas.» (346) Eloísa deslumbra a su época y deslumbra a Abelardo. Es difícil disociar, en la honda atracción que ella ejerce sobre él, cuánto hay de físico, cuánto de espiritual. Basta atenerse a sus contradictorias declaraciones para advertir que Eloísa le resulta, en más de un aspecto, inclasificable. Se diría que Afrodita y Palas Atenea

prestaron igual servicio en la conformación de esta mujer que, mediante sus cartas, supo darse a conocer, además, como una escritora de talento. Aun sin proponérselo, ella fue capaz de quebrantar la fortaleza intelectual de ese hombre poco menos que imbatible. Las creencias religiosas a las que Abelardo la quiere subordinada no revisten para Eloísa estatuto sagrado ni valor vocacional. Ella no ha elegido la vida de clausura y así se lo hace saber. Es él quien se la ha impuesto. En tal medida, esas creencias le resultan inasimilables. No obstante, en un orden formal, Eloísa las acata. Y si las acata es por amor a un hombre, no a Dios. Se somete a ellas como se somete a casi todo lo que él le exige.

«He cumplido ciegamente todos tus deseos. A tal punto que, incapaz de decidirme a oponerte la menor resistencia, bastó una palabra tuya para que yo tuviese el coraje de perderme a mí misma.» (347) Es en virtud de esa sumisión radical que Eloísa no puede soportar que, entregada a la vida conventual, él no le haya vuelto a dirigir la palabra. «Bien sabes que lo que me causa el dolor más grande no es tanto la forma en que te perdí sino el hecho de haberte perdido.» (348) Ese silencio es el infierno de Eloísa. Y ese silencio se le vuelve aún más humillante con la aparición de la *Historia* en la que Abelardo relata sus desventuras. Allí habla de su relación con ella. Pero no le habla a ella. A ella, que todo lo ha hecho por él.

> Quiso el acaso, mi bien amado, poner en mis manos copia de la carta que le enviaste a un amigo para consolarlo. […] La devoré con un ardor idéntico a la ternura que siento por aquel que la escribió. Si perdí su persona, sus palabras, al menos en parte, me devuelven su imagen. (349)

De eso se trata: de recibir, aunque más no fuere, una señal de vida; un gesto que le impida hundirse en la desesperación de no significar ya nada para aquel que todo lo es para ella.

> Le has brindado ayuda a un amigo, a un condiscípulo; has saldado la deuda de la amistad y de la confraternidad; pero sigue estando impaga la deuda que tienes con nosotros; porque nosotros, Abelardo,

> nosotros, no solo somos amigos, sino los más devotos amigos; no somos meramente dos seres cercanos sino entrañables, íntimos si es que de algún modo se lo puede decir, ya sea con esa palabra o bien con otra, si es que se la puede imaginar o concebir, desde que sea más dulce y más sagrada. (350)

Ese distanciamiento, esa obstinación en callar, la condena a un tormento que, a diferencia de los restantes que Abelardo le impone, ella no puede asimilar. Allí el dolor se estanca e impide el pasaje al sufrimiento. En el espesor de ese silencio irreductible, Eloísa descubre la crueldad de Abelardo. Una crueldad que él ejerce con resolución y sin culpa. Eloísa anhela que él advierta su error, que lo subsane. Que sepa hasta qué punto su palabra y solo ella puede restañar la herida que de otro modo no cicatrizará: la de haberse vuelto insignificante para él.

> Pondera la magnitud de la deuda que has contraído conmigo. (351)

> Te suplico, no me prives de tu presencia, al menos en lo que sea posible. Envíame, al menos, unas líneas de consuelo. (352)

> Cuanto mayor es el objeto de mi pena, tanto mayores deben ser los remedios del consuelo. Y nadie sino tú, tú, fuente única de todos mis pesares, puede brindarme alivio. Nadie sino tú quien puede devolverme la alegría. (353)

> Sea cual fuere el objeto de tus cartas, ellas no dejarán de hacerme un gran bien, ya que bastarán para probarme que no me has olvidado. (354)

Eloísa anticipa en un siglo las líneas definitorias, y por eso fundamentales, de la sensibilidad amorosa del *Trecento*. Entre ellas, por supuesto, la encarnada por Francesca di Rimini, amante de Paolo Malatesta. Ella y él lloran, en el Infierno dantesco, la pérdida de sus goces terrenales. No son de ningún modo dos almas agobiadas por el arrepentimiento. Desconocen la culpa de haberse querido, deseado y poseído fuera de la ley. Por ilegítimo que pueda resultar el amor que los unió, no hacen más que exaltarlo. Así lo

atestigua el memorable encuentro con Dante, en el Canto V. Y es por la magnitud de ese amor que Dante se interesa, no por los padecimientos impuestos a sus almas transgresoras.

La coincidencia entre Eloísa y Francesca no puede ser mayor. Para ambas, la del amor es la experiencia determinante, la realización plena, el saber radical. Nada ni nadie puede inducirlas a renegar de su valor. El desmayo súbito con el que Dante corona, tras oírlos, su encuentro con Paolo y Francesca, dice bien del exceso y la fascinación que, para el poeta que recorre los cielos, guarda esta comunión de las almas y los cuerpos enamorados. El mandato ineludible que gobierna ese encuentro quedó plasmado en estos versos: «*Amor ch'a nullo amato amar perdona*» (Amor que no perdona que no amemos). (355) Y ello, incluso, más allá de toda formalidad. Se trata de algo que Dante, por las razones que fuere, no alcanzó a consumar con Beatriz.

Francesca ha triunfado en el Infierno: su alma y la de Paolo no han sido separadas. Arden unidas en una misma llama. Sin Paolo, aun el Paraíso sería el Infierno para ella. De tal modo ilustra Dante la victoria del amor. Abelardo, se sabe, impugnará esa victoria. Y lo mismo hará el alma consagrada de Beatriz. Abelardo, inflexible, impone duras condiciones al reencuentro que Eloísa le reclama. Ya lo dije: volverá a dirigirse a ella, si se aviene a ser, únicamente, su «hermana en Cristo». Beatriz, a su vez, advierte a Dante: solo podrá reencontrarla en plenitud el día en que su alma liberada por la muerte habite, al igual que la suya, la eternidad. El poeta, no obstante, se muestra menos drástico que el filósofo. Sabe hacer suyas las alegrías de este mundo, las celebra con franca emoción. Abelardo es inconmovible: repudia su pasado y Eloísa es parte de él. Dante, en cambio, ni siquiera disimula su dolor por el amor perdido. Oyéndola a Francesca, su propio pesar se le hace evidente. Y acaso por eso, en lo oído, está la razón del desmayo con que culmina su encuentro con los amantes.

> En lo que respecta a Abelardo y Eloísa —*escribe Antonino Infranca*—, (356) debe tenerse en cuenta el rol fundamental y dominante de la negación que Abelardo ha operado respecto de la naturaleza

femenina de Eloísa.

Sin la comprensión de esta negación se escapa el sentido de la infelicidad de todo su epistolario.

«Ni la menor huella de pasión romántica en su caso» —sentencia, a su vez, Gilson refiriéndose a Abelardo—. (357) Sí es romántica, en cambio, la pasión que une a Paolo y Francesca. Francesca, cuya adolescencia ha naufragado en un casamiento convencional —el que le fue impuesto con Giovanni Lancioto Malatesta, hermano de Paolo—, se rescata como mujer en el vínculo con su cuñado. A partir de entonces, el pecado, para ambos, consistirá en desoír el llamado de esa mutua atracción. Y es por negarse a desoírlo que mueren a manos de Giovanni Lancioto, el marido desairado. El amor es redención para Francesca, al igual que para Eloísa. La más alta, la más honda, la esencial. Pero, a diferencia de Eloísa, Francesca es correspondida. Si Eloísa quiere contar con el consuelo de una palabra escrita por Abelardo deberá aceptar que esa palabra jamás le vuelva a estar dirigida como mujer. Paolo, por el contrario, no dejará de exaltar, ni en la tierra ni en el cielo, a la mujer que ama. Sabrá valerse de cuanta palabra encuentre, propia o ajena, para hacerlo. Mediante un procedimiento que más tarde será célebre en la literatura y en la pintura, Dante, en su libro, los muestra leyendo a su vez. Estas duplicaciones y reflejos serán el deleite de Velázquez, maestría en las manos de Cervantes y de Shakespeare.

Francesca y Paolo comparten, leyendo, un pasaje crucial. En la página que abordan, un caballero se da a conocer como enamorado. Esa confesión leída da impulso y forma a los sentimientos que alientan, secretamente, los dos jóvenes. Bajo el influjo de esa enunciación literaria, cederán los últimos reparos. Paolo y Francesca se besarán por primera vez.

Tanto Francesca como Eloísa se rinden siempre al hechizo de la palabra varonil que las busca. En ellas, el erotismo corporal es inescindible del efecto del discurso poético o filosófico. Así lo recuerda Francesca, a pedido de Dante:

*Ningún dolor más grande*
*que evocar el tiempo venturoso*
*en la desgracia* […]

*Mas si por conocer el primer brote*
*de nuestro amor tú muestras tanto anhelo,*
*haré como quien habla y llora a un tiempo.*

*Leíamos un día, por recreo,*
*cómo el amor atrajo a Lanzarote;*
*solos los dos y sin sospecha alguna.*

*Varias veces nuestros ojos se encontraron*
*en la lectura, los rostros demudados,*
*mas solo un punto pudo avasallarnos.*

*Al leer cómo la sonrisa ansiada*
*fuera besada por aquel amante,*
*este, de quien ya nunca he de apartarme,*
*la boca, temblando, me besó.*

Y termina Dante:

*Mientras esto un alma me decía,*
*la otra tanto lloraba que, apiadado,*
*me sentí desvanecer como quien muere,*
*y caí como un cuerpo muerto cae*. (358)

Lo repito: Eloísa, cautiva en un monasterio, todo lo soportará menos seguir siendo ignorada por Abelardo. Necesita imperiosamente que él le escriba. Como sea, pero que le escriba. Preferirá incluso que se dirija a ella como madre superiora de un convento a que no lo haga de ningún modo. Pero si se resigna a que le hable como monje y teólogo y no como hombre, no por ello dejará de hacerse oír como mujer. Vuelven aquí a coincidir Francesca y Eloísa. Las dos mujeres ingresan a la historia de la literatura por haber sabido perfilarse como tales. El valor adjudicado al encuentro de los cuerpos gana en ellas estatuto

sagrado. No así el matrimonio que, tanto para Francesca como para Eloísa, carece de relieve amoroso. Concebidos sus placeres como fuente reveladora de la propia identidad, el cuerpo, una vez perdido, será, para las almas, motivo de incesante desconsuelo. Son estas las palabras que, al respecto de su intensa relación con Paolo, pone Dante en boca de Francesca:

> *Amor, que en gentil pecho pronto prende,*
> *a este lo prendó del cuerpo hermoso*
> *que en forma que aún me ofende me quitaron.*
>
> *Amor que no perdona que no amemos*
> *me aferró a este con placer tan fuerte*
> *que, como ves, aún no me abandona*. (359)

Dante descubrirá, ante la Beatriz incorpórea que lo aguarda al final de su viaje a los cielos, lo mismo que verifica Eloísa con su Abelardo atrincherado en la vida monástica: que el reencuentro entre ellos exige la abolición de todo anhelo corporal. Dante podrá oírla pero ya no volverá a verla. Ha perdido para siempre la posibilidad de acariciar a la que nunca tuvo. En el tramo final de su visita al Purgatorio, Beatriz se le aparece a Dante como un luminoso fulgor incorpóreo:

> *Sobre cándido velo, orla de olivo,*
> *la dama apareció tras verde manto*
> *vestida de color de llama viva.*
>
> *Y mi espíritu, que por largo tiempo,*
> *privado se vio de su presencia,*
> *de estupor y temblando, quebrantado,*
>
> *sin que los ojos me la revelasen,*
> *por oculta virtud que ella irradiaba,*
> *de antiguo amor sintió la gran potencia*. (360)

En el apego a la fama vio Sulpicio Severo un rasgo de vanidad indigno del cristiano.

> Vanidad —*sentencia hacia el siglo* V— es querer inmortalizarse mediante escritos, como pretendían los gentiles; vanidad alabar a hombres célebres incapaces de edificar con su ejemplo; vanidad perseguir la fama duradera en lugar de la vida eterna. (361)

De hecho, muy lejos estuvo la Iglesia del medioevo temprano de compartir el fervor por la celebridad que alentó la cultura antigua. En el ansia de prestigio vio un desvelo egoísta y, en este, un grave desapego a la vida celestial. Puede por eso afirmarse que, hasta bien entrado el siglo X, la doctrina cristiana recomendó el desdén por toda forma de empeño en ganar celebridad. Después, es cierto, las cosas dejaron de ser así. Y ello ocurrió a medida que, con la naciente universidad, cundió el arte de la discusión y, con él, la demanda de argumentación racional en el abordaje de las cuestiones de fe. La exigencia de pruebas racionales terminó ofertando, a quien supiera brindarlas, el más alto prestigio teológico. El ya citado lema de Anselmo, *Fidens quaerens intellectum*, fue consigna dominante en los siglos XI y XII. Nadie se ajustó a ella como Abelardo. Empeñado en echar por tierra el prestigio de Tertuliano y su memorable «*Credo quia absurdum*» (Creo porque es absurdo), alegó que «No es posible creer en nada que primero no se entienda». (362) Consta que la celebridad coronó los prodigios de su inteligencia. Rondaba los treinta años y ya había afianzado en el mundo su magisterio intelectual.

A diferencia del drástico rechazo de Sulpicio Severo y San Agustín, las reservas de Santo Tomás con respecto a la fama son menos terminantes. Es que vivió en un siglo, el XIII, en el que se iba haciendo imperioso reconciliar la Historia con la Eternidad. Y si bien no duda en afirmar que «sin ser pecado mortal, es el amor a la gloria pecado peligroso, pues predispone al hombre a olvidar el verdadero fin de sus buenas acciones», cultivó con no menor deleite que discreción la celebridad que su prestigio le concedía.

Dante, que nació casi cuarenta años después que Tomás de

Aquino, no solo valora la fama abiertamente, sino que se jacta de haberse encumbrado en ella como muy pocos. En su recorrido celestial ubica en el Limbo a los grandes poetas clásicos: Homero, Horacio, Lucano, Ovidio. Si bien allí están por no haber sido bautizados, obtienen, aun así, el aplauso de Dios. Y es Virgilio quien lo atestigua:

> *La tan honrosa fama*
> *que de ellos suena allá donde tu vives,*
> *gracia obtiene en el cielo y los alcanza.* (363)

Dante reconoce la deuda literaria contraída con el autor de la *Eneida*. Pero, al hacerlo, recuerda de paso el prestigio que su propio talento le brindó:

> *Tú eres mi maestro y tú mi autor;*
> *eres el único de quien he tomado*
> *el bello estilo que me ha honrado tanto.* (364)

Tampoco ocultará Dante el goce de ser recibido, junto con Virgilio, en el Limbo como uno más entre los notables:

> *Y más honor me hiciera todavía,*
> *pues me admitieron en el propio grupo,*
> *tal que fui el sexto entre tamaños genios.* (365)

Hay que decir que Abelardo persiguió con parejo ahínco tanto la fama como la vida eterna. Se ignora si alcanzó esta segunda meta. Pero es indudable que supo llegar a la primera tantas veces como de ella se vio apartado. Así lo atestigua, por lo demás, la sentencia labrada en su lápida: *«Est satis in tumulo, Petrus hic jacet Abelardus, cui solit patuit scibile quidquid erat»*, expresión que acaso valga traducir de este modo: «Bien colmado está este sepulcro. Yace aquí Pedro Abelardo, el único a quien se le hizo evidente cuanto era cognoscible».

Por la fama, pues, se desvivió Abelardo y, no menos que Abelardo, Eloísa. Solo que ella, lejos de anhelarla para sí, la quiso,

como queda dicho, toda para él.

Nada, insisto, le dolió más al pensador que el desprestigio que vulneró su renombre. «Soy crucificado más por la pérdida de la fama que por la del cuerpo.» (366) Comparado con ese dolor, poco lo afectó el de la castración. La fama representa, para él, el logro más estimado, la prueba de la propia valía intelectual. Pero convengamos que semejante afán de celebridad desmiente la pregonada renuncia en la que tanto insiste Abelardo cuando, tras la mutilación, se declara más filósofo de Dios que del mundo.

El resurgimiento, a fines de la Edad Media, del antiguo ideal de la fama encuentra explicación en la crisis sufrida por los valores tradicionales. En los siglos XII y XIII, la exigencia de racionalidad no se ha independizado todavía de las directivas religiosas que gobiernan la determinación de los valores sociales. La razón sigue estando a su servicio. Sin embargo, como demanda formulada al discurso teológico, constituye una tendencia de creciente predominio. Aun sin saberlo, sus promotores preparan el advenimiento de la sensibilidad moderna. La fama, concebida como el peldaño más alto del logro mundano, no deja por eso de estar asociada a un hondo sentimiento de desconfianza en la supremacía de lo eterno sobre lo temporal. El prestigio opera, en tal sentido, como conquista de un cielo alternativo. Es el otro escenario de la redención. En este punto —el de la trascendencia adjudicada a la fama—, Eloísa y Abelardo coinciden plenamente. La celebridad determina, según sea perdida o conquistada, la mayor o menor felicidad que pueda deparar, a un creador o a un guerrero, la vida terrenal. Abelardo responde, pues, a uno de los paradigmas de su tiempo. Pero al proceder en consonancia con esa convicción se acerca más a las aspiraciones del Quijote que a las de Pablo o Agustín, para quien «el hombre virtuoso no necesita del alimento de la gloria». (367)

Al sentirse en parte responsable por el derrumbe del prestigio de Abelardo, Eloísa estima que ha sido, a su manera, la primera en castrarlo, pues lo ha privado de una fuente esencial de autorreconocimiento. Buscará, en consecuencia, para sí misma, un

padecimiento equivalente al de él. Y lo encuentra prestándose al encierro monástico que el filósofo le impone.

> Yo quiero experimentar durante toda la vida a través de la contrición del alma el mismo dolor que tú has sufrido por un instante en la carne y ofrecerte así, a ti ya que no a Dios, alguna especie de satisfacción. (368)

Al haber accedido a ser su amante, Eloísa estima que «pecó contra su gloria». (369)

El pasaje del dolor al sufrimiento toma en Abelardo la forma de una intensa sublimación mística. En ella, en cambio, el de la exaltación amorosa incondicional. Como observa Infranca: «El tipo de relación que Eloísa propone o exige a Abelardo es precisamente sexualización, un vínculo ligado a la diferencia sexual, y entonces sustancialmente carnal y corpóreo, y por esto no negador sino, antes, exaltador del otro». (370)

Pero Abelardo, en este sentido, muestra una inflexibilidad absoluta:

> El amor que nos arrastraba al pecado no era más que atracción física, no amor. Contigo yo satisfacía mis deseos y era esto lo que amaba en ti. He sufrido por ti, dirás tú; pero sería incluso más correcto decir que he sufrido por causa tuya, y por cierto, contra mi voluntad. (371)

A su modo, afirma que Eloísa es inocente: no se la puede responsabilizar de ser mujer. A su modo también, declara su propia inocencia: el deseo lo esclavizó, torció su voluntad. Recuperada esa voluntad mediante la supresión del deseo, Abelardo se consideró en condiciones de emprender la reconquista de la celebridad perdida. Se vale, para ello, de su arma más poderosa: el talento lógico puesto al servicio de la racionalidad exigida a la argumentación teológica. Desde esa misma lógica procederá a la interpretación final de sus males. Caracteriza todo lo padecido como parte necesaria de un proceso que, mediante un hondo extravío, terminó por conducirlo al íntimo reencuentro. Y el artífice de ese proceso, sostiene Abelardo,

no es otro que Dios. El Dios que buscaba su plena conversión. Como ha escrito Mirta Rosenberg:

> *Toda*
> *pasión concluida*
> *es emoción*
> *aclarada.* (372)

Para Abelardo, el tormento a que se vio sometido no es sino parte de un plan celestial:

> La divina bondad jamás permite que nada se haga desordenadamente, pues todo lo que con perversión hacen los hombres, ella lo termina en forma hermosa. Por ese motivo, en todas las circunstancias se le dice con rectitud: «Hágase tu voluntad» (Mateo, VI, 10). (373)

En tanto exige a la fe que sus proposiciones concuerden con las demandas de la razón, Abelardo se acerca a los tiempos modernos. Pero en la medida en que reivindica la disociación tajante entre cuerpo y alma, entre religiosidad y deseo, sigue siendo, irreparablemente, un pensador medieval. Eloísa, en cambio, es medieval en la sujeción objetiva a los mandatos de su hombre. Pero es moderna en la defensa que realiza de su sensibilidad femenina. Notablemente moderna al legitimar los derechos del cuerpo al sentimiento amoroso y lo de este a integrar la emoción sexual.

---

321. Pedro Abelardo, *Historia de mis desventuras*, cita de José María Cigüela en el prólogo, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, pág. 53.

322. *Abélard et Héloïse, Correspondence, Histoire des malheurs de Abélard adressée à un ami*, prefacio de Étienne Gilson, París, Gallimard, 2000, págs. 66 y 67. A partir de aquí esta obra será citada solo como *Correspondence*.

323. Ibídem, pág. 139.

324. Pedro Abelardo, *Historia de mis desventuras*, pág. 41.

325. *Correspondence*, págs. 138 y 139.

326. Pedro Abelardo, *Historia de mis desventuras*, pág. 38.

327. Ídem.

328. Peter Dronke, *La lírica de la Edad Media*, Barcelona, Seix Barral, 1978, pág. 63.

329. Ibídem, págs. 66 y 67.

330. Pedro Abelardo, *Historia de mis desventuras*, pág. 64.

331. Ibídem, pág. 70.

332. Ibídem, pág. 12.

333. Jacques Le Goff, *Los intelectuales de la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, pág. 63.

334. *Correspondence*, pág. 117.

335. Ibídem, pág. 32.

336. Ibídem, pág. 116.

337. Ibídem, pág. 41.

338. Ibídem, pág. 42.

339. Ibídem, págs. 156 y 157.

340. Pedro Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Buenos Aires, Losada, 2003, pág. 107.

341. *Correspondence*, pág. 158.

342. Escribe el rabino Abraham Heschel (*O homem não está só*, San Pablo, Edições Paulinas, 1974, págs. 270 y 271): «La pasión es un monstruo de muchas cabezas y el objetivo solo se alcanza mediante una cuidadosa metamorfosis. No mediante la amputación o la mutilación. El judaísmo no se vincula con ninguna doctrina del pecado original y no reconoce que el mal sea inherente a la naturaleza humana. En su vocabulario, la palabra “carne” no tomó la coloración de lo pecaminoso. Las necesidades carnales no son concebidas como arraigadas en el mal. En ninguna parte de la Biblia se indica que el alma es prisionera de un cuerpo corrupto, que buscar el placer en este mundo significa perder el alma o desconocer la alianza con Dios, que la fidelidad a Dios exige la renuncia a los bienes terrenales. […] Nada en la

creación puede ser rechazado y de nada se debe abusar. El enemigo no está en la carne. Está en el corazón, en el yo». […] «No hay conflicto entre Dios y el hombre, no hay hostilidad entre el espíritu y el cuerpo, no hay separación entre lo santo y lo profano. El hombre no existe escindido de Dios. […] En nuestras relaciones con lo que es inmediato entramos en contacto con lo más distante. Hasta la satisfacción de las necesidades físicas puede ser un acto sagrado. Quizás el mensaje esencial del judaísmo es que haciendo lo que es finito podemos percibir lo que es infinito. Debemos alcanzar la percepción de lo imposible en lo posible, la percepción de la vida eterna en los actos cotidianos».

Por su parte, Stéphane Mosès (*El eros y la ley,* Buenos Aires, Katz, 2007, pág. 11) entiende que «según la Biblia, existe un conocimiento por y a través del cuerpo, que de ningún modo es una forma degradada del conocimiento intelectual, sino que por el contrario aparece como modelo de la actividad cognitiva en general. De ello dan cuenta los dos sentidos del verbo "conocer" en hebreo bíblico: uno de estos sentidos remite al acto de intelección; el otro designa la relación sexual. La tradición mística judía ha insistido mucho en el origen carnal del conocimiento, y en el arraigo de todas las actividades intelectuales en la experiencia corporal. Para la tradición judía, que en este punto se inspira directamente en el texto bíblico, las categorías del conocimiento, aun del más abstracto, reflejan la estructura somática del sujeto humano».

343. Pedro Abelardo, *Diálogo*…, pág. 89.

344. Pedro Abelardo, *Historia de mis desventuras*, pág. 157.

345. Ibídem, pág. 57.

346. Antonino Infranca, *Los filósofos y sus mujeres*, Buenos Aires, Topia, 2006, pág. 12.

347. *Correspondence*, pág. 116.

348. Ídem.

349. Ibídem, pág. 111.

350. Ibídem., págs. 113 y 114.

351. Ibídem, pág. 115.

352. Ibídem, pág. 121.

353. Ibídem, pág. 116.

354. Ibídem, pág. 113.

355. Dante Alighieri, *La divina comedia*, traducción de Ángel J. Battistessa, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 1984, pág. 120, v. 106 a 108.

356. Antonino Infranca, ob. cit., págs. 13 y 14.

357. *Correspondence*, pág. 20.

358. Dante Alighieri, ob. cit., pág. 123, v. 121 a 142.

359. Ibídem, pág. 121, v. 100 a 105.

360. Ibídem, págs. 393 y 394; v. 31 a 39.

361. María Rosa Lida de Makiel, *La idea de la fama en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pág. 105.

362. Pedro Abelardo, *Historia de mis desventuras*, pág. 55.

363. Dante Alighieri, ob. cit., pág. 101, v. 76 a 78.

364. Dante Alighieri, ob. cit., pág. 67, v. 85 a 87.

365. Dante Alighieri, ob. cit., pág. 103, v. 100 a 102.

366. Pedro Abelardo, *Historia de mis desventuras*, pág. 64.

367. María Rosa Makiel de Lida, ob. cit., pág. 101.

368. *Correspondence*, pág. 135.

369. Ibídem, pág. 29.

370. Antonino Infranca, ob. cit., pág. 14.

371. *Correspondence*, págs. 162 y 163.

372. Mirta Rosenberg, *El árbol de las palabras*, Buenos Aires, Bajo la Luna, 2006, pág. 29.

373. Pedro Abelardo, *Historia de mis desventuras*, pág. 96.

# Descartes o el dolor de quemar la propia casa

## I

Descartes no había nacido aún el día en que Enrique IV de Navarra creyó oportuno convertirse al catolicismo. Cuando ese mismo rey derogó las prohibiciones que pesaban sobre quienes, a diferencia de él, seguían siendo calvinistas, Descartes tenía dos años. Cuatro, cuando la Iglesia quemó vivo a Giordano Bruno. En 1601, Shakespeare dio a conocer su Hamlet. Descartes era, por entonces, un niño de seis años. Se aproximaba a los nueve cuando Bacon publicó su tratado *Sobre el progreso del saber* y Cervantes la primera parte de *Don Quijote*. Cursaba los once cuando Inglaterra inició la ocupación de la India mientras los jesuitas creaban las misiones del Paraguay. En 1610 ya era un jovencito y debió espantarse al saber que Enrique IV había muerto apuñalado. Es posible que ese mismo año lo haya conmovido la noticia de la invención del microscopio y la celebridad que coronó a Galileo por algunos de sus grandes hallazgos telescópicos.

Recuerdo estos sucesos solo hilvanados por la contradicción y el conflicto porque en su atmósfera enrarecida habría de crecer y pronunciarse el hombre que se empeñó en despejar el campo del discernimiento racional de toda sujeción a las pasiones. Remoto afán, sin duda, que prosperó entre los griegos y en él tomó la forma de un programa de metódica denuncia contra el descontrol de los afectos y el auge del impresionismo como criterio de verdad suficiente. En ambas desmesuras vio Descartes la raíz de todos los

males.

Pero así como el filósofo supo mostrarse audaz al emprender su tarea, no menos cierto es que, a la hora de hacerla pública, tomó sus recaudos.

Veinte años tenía cuando la Iglesia deshonró la teoría heliocéntrica por estimarla contraria a las Sagradas Escrituras. Veintidós, cuando lo estremeció el fervor con que los hombres, embanderados en distintas vertientes del cristianismo, volvían a matarse por amor al Dios común.

Acaso por todo ello, cuando Galileo se retractó ante el podio inquisitorial, el pensador francés ya se encontraba advertido. En 1637, cuatro años después de aquel en que la Tierra detuvo su marcha a pedido del Vaticano, Descartes divulgó, no sin recaudos, un libro al que presintió tan poblado de logros capaces de promover su prestigio, como de eventuales riesgos para su seguridad. Lo llamó *Discurso del método*. Cabe decir no obstante que en él, como en su ulterior *Tratado de las pasiones*, no convocaba a prescindir de la fe religiosa sino de cuanto, a su entender, la empobrecía.

## II

En 1604, Enrique IV puso en manos jesuitas el timón del recién fundado Colegio de la Flèche. Dos años después, allí ingresó Descartes. Si París bien valió una misa fue porque al monarca le resultaba claro que los imperativos de la pasión, fuesen o no religiosos, debían supeditarse a los intereses del naciente Estado. La vocación de unidad tenía que privar sobre el espíritu de secesión en el que Francia venía debatiéndose desde hacía mucho. Aleccionado seguramente por las oscilaciones de su propio espíritu, Enrique IV consideró preciso inculcar en los hijos de la nobleza la afición por los argumentos bien planteados. Estimaba que ese era el mejor modo de sembrar coherencia donde tanta falta hacía y promover el apego a la inteligencia llamada a desplazar los garrotazos.

El modelo pedagógico que adoptó La Flèche se inspiraba en los criterios consagrados por la Universidad de Coimbra. La enseñanza

de la filosofía era allí impartida a través de laboriosas controversias. Cada tema se abordaba mediante el empleo de los tradicionales esquemas de las disputas silogísticas: primero repetir, analizar, oponer; luego acordar, negar y distinguir entre sus partes constitutivas las proposiciones del contendiente o interlocutor.

El esmero de la exégesis y el estricto cumplimiento de cada paso debían domesticar esa verdad evasiva que, en tantos órdenes, se mostraba hostil a la transparencia. Después de tan arduo empeño, la credibilidad que era capaz de ganar un argumento confería al talento expositivo de su defensor los codiciados laureles del consenso.

Estos eran, por lo demás, difícilmente discernibles de lo verdadero. Ser capaz de persuadir tal vez no fuera lo mismo que tener razón. Pero la razón solo parecía favorecer a quien se mostrara bien dotado para persuadir. Se trataba, al fin de cuentas, de una antigua enseñanza que los convulsionados días de aquel presente aconsejaban acatar.

No se le escapó a Descartes, por supuesto, la índole artificiosa de tan compleja docencia. Y por eso concluyó que la argucia retórica no pasaba de mero enmascaramiento. La cuestión no era la apariencia sino la realidad. Esa realidad cuyas expresiones solo se ofrecían, al espíritu atento, como materia de duda visceral. De duda visceral, digo, porque la metódica —esa otra duda— fue un logro tardío; desenlace armónico de un proceso doloroso y lento, de pérdidas y derrumbes de las que nada parecía estar a salvo.

Antes del momento en que irrumpió en escena la duda vertebrada como método —cosa que implicaba la maestría en el arte de su empleo—, obró en Descartes la duda como padecimiento. Obró el pesar de ver desmoronadas aquellas creencias a las que, aquerenciado como estaba a ellas desde siempre, dio alguna vez por firmes y duraderas. Obró, en fin, la aflicción de saberse incapaz de resguardar algo al menos de la embestida con que el descrédito todo lo quebrantaba.

De modo que Descartes se vio expuesto a ese dolor que fue intemperie y zozobra. Pudo sentir su zarpazo. Después, solo mucho

después, tuvo ocasión de remontar las humillaciones impuestas por una ignorancia padecida sin conciencia y las vacilaciones de un entendimiento que descansaba sobre bases afectadas por una intensa fragilidad. Nada más elocuente, al respecto, que las páginas iniciales de su *Discurso*.

Cuenta el pensador que siendo joven se empleó como soldado. No luchó por convicción ideológica ni atraído por la paga. Lo hizo, en cambio, por curiosidad mundana. Militó en filas católicas y protestantes. Más allá de la causa cuya defensa el azar le proponía, le importaba el abigarrado espectáculo social. El escenario que, cabalgando, deseaba recorrer y ponderar. Esos dilemas por él presentidos que se insinuaban en la trama contradictoria de las costumbres.

La zambullida en ese mar de creencias y presunciones terminó siéndole propicia. Pero primeramente lo aleccionó sumiéndolo en el desconcierto y la confusión. Los hombres, estimó Descartes, propenden a imponer sus pareceres mucho más que a saberlos asentados en sólidos principios. Mucho más —entendió él— los cautiva el dominio ejercido como sea sobre el alma ajena que el logrado a fuerza de lucidez sobre la propia. Desde esta perspectiva, el célebre *Discurso* y el ulterior *Tratado de las pasiones* pueden leerse como propuestas empeñadas en desnudar el sinsentido de la beligerancia reinante entre convenciones enteramente distintas pero igualmente arbitrarias. Asimismo, como un llamado de atención sobre la falta de auténtica libertad en quienes, estando a merced de ellas, se jactan, no obstante, de ejercerla sin restricción.

Las ideas cartesianas despertaron resquemor primero y franco rechazo después. En 1640, los colegios jesuitas de Francia prohibieron que se las frecuentara. Siete años más tarde, la universidad holandesa de Leyden condenó su divulgación. En 1649, el filósofo aceptó sin demora la invitación que le cursara la reina Cristina de Suecia. Instalado en Estocolmo, no vivió mucho más. Cristina era políglota. Se ejercitaba en más de diez idiomas mediante una correspondencia febril. Su avidez intelectual era insaciable. Dieciséis horas diarias le insumía su desenfrenada

actividad. A Descartes lo quería temprano, cada mañana, en su frondoso despacho. Esa severa exigencia, acaso tanto como su íntimo desconsuelo de expatriado, minaron su salud. El siglo XVII alcanzaba su primera mitad cuando la vida del filósofo se apagó. Tenía cincuenta y cuatro años de edad.

## III

No es improbable que Descartes haya leído a Heródoto. Y si, como todo lo indica, tal cosa ocurrió en sus años mozos, no pudo menos que haberlo conmovido la anécdota que el historiador atribuyó al rey Darío. Gilbert Murray la recoge en un estudio consagrado a Eurípides:

> El rey persa convocó juntos a algunos griegos y a algunos representantes de las tribus indostánicas y preguntó a los primeros a qué precio consentirían en devorar los cadáveres de sus propios padres. «¡Por nada del mundo!», contestaron indignados los griegos. «Los quemaríamos con toda reverencia.» Entonces el rey preguntó a los indostánicos a qué precio consentirían en quemar los cadáveres de sus padres, y ellos se estremecieron de horror, declarando que más bien se los comerían con todo amor y respeto. (374)

Este carácter de las normas y los valores, cambiante hasta la extenuación, contradictorio y relativo, colmó de angustia a Descartes. Un mundo gobernado por criterios tan poco confiables no podía propiciar un conocimiento francamente universal. Dogmas, creencias y estrecheces perceptivas de toda índole preponderaban por doquier y contaminaban el campo del saber mediante la incidencia abusiva de las pasiones en la conformación de las ideas.

Era preciso, por eso, contrarrestar la ceguera al menos en ese dominio eminente —el del conocimiento— donde, desde hacía tanto, estaba enquistada. Lo indispensable, para ello, era reeducar la subjetividad administrando las pasiones que, descontroladas, ejercían su brutal intendencia sobre el juicio. A diestra y siniestra,

las pasiones sentenciaban dictatorialmente qué era cierto y qué no y, para hacerlo, revestían su arbitrariedad profunda con los ropajes fastuosos de una lógica que se decía objetiva cuando en rigor no lo era. Se trataba, pues, de reencauzarlas, liberando el entendimiento de su servidumbre a ellas. Se trataba de alcanzar, de una buena vez, principios simples y sólidos mediante los cuales brindar a la verdad un suelo propicio para su despliegue certero y al sujeto la evidencia de que podía discernir sin llegar a caer en espejismos.

## IV

Joseph Brodsky le habría dicho a Octavio Paz que los orígenes del autoritarismo moderno no se remontaban a Hegel ni a Marx sino a Descartes. El mal, entendía el poeta ruso, lo desencadenó el filósofo francés, quien habría seccionado al hombre en dos al deponer el alma y entronizar al yo a fin de convertirlo en tirano del cuerpo.

Para Brodsky, cabe suponer, Descartes promovió la fuga hacia el sujeto; la fuga desde los confines de la ambigüedad última y enigmática de lo real hacia esa patria redencional que asegura que el error, al no ser ontológico sino metodológico, puede verse siempre subsanado.

No faltará quien crea, siguiendo a Brodsky, que Descartes no advirtió o se negó a advertir que el primado de la voluntad que da sustento al método no podía sino fundarse en una pasión tan intensa y dominante como aquellas que él combatía. El filósofo, en tal caso, no se habría mostrado dispuesto a admitir que, al fin y al cabo, el sujeto capaz de administrar sus emociones y gobernar su desmesura era, igualmente, una construcción del corazón, tan íntima y caprichosa como las preferencias más simples y tan poco objetiva como un prejuicio.

No creo yo, sin embargo, que haya sido así. No creo, debo decirlo, que haya que cargar, sobre los hombros cartesianos, la imposición del muro que se alzó para ahogar, mediante lo racionalmente discernible, la estima de ese residuo indiscernible, por cierto inapresable pero siempre enigmático que compromete la

suficiencia de cualquier definición. Y si bien cabe afirmar que, como promotor del sujeto moderno, Descartes introdujo en la Europa de su tiempo la buena nueva de un saber que valiéndose de la razón y la voluntad creyó escapar al agobiante relativismo de los valores y al acoso de las pasiones, nunca afirmó que estas últimas fueran, en sí mismas, fuente de esclavitud para el hombre. Todo lo contrario. Lo que sí pensaba Descartes es que la vida práctica —regida como está por los mandatos de un entendimiento sin la adecuada formación— aviva y legitima el descontrol natural de las pasiones y, con ello, conforma un ámbito, estrecho y elemental, donde solo hay lugar para la niñez intelectual del hombre. El *cogito* abre, en cambio, el camino a la vida adulta. El hombre moderno, descubridor de tierras incógnitas y de algunos secretos del cielo, podía serlo también de los mecanismos que le aseguraran una mejor administración de su alma.

De sobra sabía Descartes cómo se obstina el hombre en identificarse con sus creencias. Cuando, por uno u otro motivo, esa identificación se rompe y las creencias se desmoronan, el dolor que entonces embarga al hombre recuerda al descripto por Platón al relatar los padecimientos de quien, obligado a salir de la caverna, ya no encuentra amparo en las sombras ni discernimiento en la claridad.

«Todo verdadero progreso en el campo del conocimiento solo se consigue mediante una dolorosa batalla contra nuestras inclinaciones espontáneas.» La sentencia es de Slavoj Žižek y bien vale para nuestro filósofo. (375) Confiesa Descartes que al empeñarse en componer su método conoció un tormento equivalente al de quien debe despojarse de sí mismo. Y es este, precisamente, el dolor que aquí importa. De hecho, a Descartes la conquista del saber le impuso un tributo y ese tributo consistió en conciliar las demandas de las pasiones imprescindibles con los meditados requerimientos de la razón. Una vez que tal cosa tuvo lugar, quedó para él despejado el trayecto que solo un lúcido empeño podía recorrer. Pero el primer paso, el que habilitaba a la voluntad a proceder racionalmente, no le cabía a esta, sino a una

evidencia súbita, instantánea y espontánea —*intuitus*— cuya luz dictaminaba los pasos a seguir. Con esa intuición, el camino al sufrimiento comenzaba a vislumbrarse y el predominio excluyente del dolor a quedar atrás. Tal visión «clara y distinta», auténtica epifanía, debía darse de entrada mediante un golpe de inspiración que desbarataba la sujeción del entendimiento a sus prejuicios y encauzaba su orientación. Todo el procedimiento metodológico posterior se asentaba en la fecunda revelación ofertada por este origen enigmático del acto intelectivo, tan imponderable y tan determinante como la irrupción de la Gracia en el espíritu, y el único capaz de facultar el acierto en la transición del dolor que nos somete al sufrimiento que nos libera.

En la frecuente ineptitud para concretar este emprendimiento radicaba, para Descartes, la tragedia de la vida cotidiana. El *Discurso del método* aspira a revertir esta deficiencia, debidamente complementado por el *Tratado de las pasiones*. (376)

Consciente del conflicto generalizado que suele ser el escenario de las relaciones humanas, Descartes aspiró a salvar el reino del conocimiento, no el dominio de la Historia. Y bien predispuesto se lo vio a admitir que aquel no puede incidir sobre este de manera sustancial, aun cuando «el sentido común (sea) la cosa mejor repartida del mundo». Reconoció en cambio, con no menor realismo, que la Historia avasalla con frecuencia el dominio del conocimiento puesto que el prejuicio y las pasiones saben hasta qué punto los amenaza el embate de la razón cuando esta se convierte en herramienta de la voluntad.

Es una sola, entonces, la conclusión que se impone: si no es posible salvar al mundo mediante el saber, es posible al menos atenuar en el hombre los efectos del extravío emocional, acotándolo mediante el saber. Y cabe a la voluntad capitalizar los padecimientos que impone la duda cuando brota y efectuar ese rescate mediante el cual se consuma el imprescindible pasaje hacia un cosmos regido por el sufrimiento, desde otro que, arraigado en el dolor, extrae su rédito de la extendida incontinencia del impulso y la bruma con que al entendimiento lo ciegan las pasiones. (377)

## V

Inerme ante las interminables embestidas con que se lo disputan los sentimientos, expuesto a la anarquía con que lo arrolla la errancia del deseo, sujeto sin conciencia a los dictados inflexibles del prejuicio, el hombre que no administra la intensidad de su sentir mediante la voluntad y la razón, no llega nunca a adueñarse de sí mismo. Perdido en el laberinto de lo incierto y azaroso, confunde la intensidad de sus creencias con el espesor de la verdad que le asiste; el fervor que en él enciende la pasión con la indispensable claridad. Sometido al arbitrio de emociones sin control, vive encadenado a disposiciones cuya naturaleza desconoce y que siempre lo acechan. Creyendo obrar de conformidad con la lucidez, no hace más que comportarse como un ser sin autonomía. El hombre así perfilado ignora hasta qué punto no es más que un espectro. Que lo será hasta que lo asalte la duda desgarradora y lo fuerce a razonar; a convalidar el derrumbe de cuanto parecía bien fundado y seguro, evidenciándole que es otro el camino que, transitado, hará de él un ser autónomo.

El descontento —el malestar que con frecuencia nos agobia y destituye a causa de semejante impotencia— es hijo, señala Descartes, «del deseo, del pesar, del arrepentimiento», es decir de emociones mal gobernadas que operan sin subordinarse a la voluntad.

El influjo en el alma de las distintas «afecciones de nuestro cuerpo» resulta posible en virtud de «la estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo». (378) La dificultad para discernir primero y controlar después esas pasiones así producidas resulta de esta «alianza» que al ser tan profunda e indisoluble, las «hace confusas y oscuras». El pesar que, en consecuencia, al alma imponen, proviene de esta ineficiencia para discernirlas y neutralizarlas en lo que tienen de excesivo.

Por eso, Descartes concluye que «no hay mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia que existe entre el alma y el cuerpo». (379)

Este examen garantiza, según el filósofo, el tránsito exitoso hacia

la liberación del dolor y la confusión que fatalmente prosperan bajo el influjo irrestricto que sobre el alma logran las pasiones corporales. Descartes diferencia enfáticamente las pasiones que son siempre corporales de las emociones o goces del alma:

> Por lo demás, el alma puede tener sus placeres aparte; mas para los que le son comunes con el cuerpo, dependen [ambos] de las pasiones. […] La sabiduría es principalmente útil en este punto; enseña a hacerse de tal modo dueño y a manejarlas con tanta destreza, que los males que causa son muy soportables, y hasta de todos se alcanza alegría. (380)

La terapéutica cartesiana comienza, pues, con el discernimiento del exceso emocional que atormenta al alma. Se trata, en última instancia, de impedir que el cuerpo descargue sin freno sus pasiones sobre el alma.

«Es necesario advertir que el principal efecto de todas las pasiones en los hombres —señala Descartes— es que incitan y disponen su alma para aficionarse a las cosas para las que ellas preparan su cuerpo.» (381) Dado que es indispensable no olvidar «que el alma está verdaderamente unida al cuerpo», (382) el régimen administrativo de las pasiones corporales no aspira, pues, a su extinción sino a rebajar su incidencia sobre aquella, para que sea la mesura y no el desborde la que gobierne la inevitable incidencia de lo corporal sobre lo anímico.

Para ello, el principal recurso autotransformador con que el hombre cuenta es la voluntad. «La voluntad es de tal manera libre […] que no puede nunca ser sometida.» (383) Ahora bien: a fin de que se cumpla adecuadamente este ejercicio reparador que la voluntad debe realizar sobre las pasiones para neutralizar su influjo, es preciso aguardar a que la intensidad emocional que acompaña la irrupción de la pasión en el alma se haya diluido o enfriado. Mientras así no suceda, el alma no podrá «disponer enteramente de sus pasiones». (384) En términos de Descartes, esta profunda perturbación asimilable al dolor que propongo como uno de los ejes temáticos de este libro, se debe a

> una razón particular que impide al alma poder cambiar pronto o detener sus pasiones. […] Esta razón es que [las pasiones] están casi todas acompañadas de alguna emoción que se produce en el corazón y, por consiguiente, también en toda la sangre y los espíritus, de suerte que, hasta que dicha emoción haya cesado, permanecen [las pasiones] presentes en nuestro pensamiento, de la misma manera que los objetos sensibles están en él presentes mientras obran sobre los órganos de nuestros sentidos. […] El alma puede dominar fácilmente las pasiones menores, pero no las más violentas y más fuertes, sino después que la emoción de la sangre y de los espíritus está apaciguada. Lo más que puede hacer la voluntad mientras esta emoción tiene vigencia, es no consentir a sus efectos y retener muchos movimientos a que dispone el cuerpo. Por ejemplo, si la cólera hace levantar la mano para golpear, la voluntad puede ordinariamente retenerla. (385)

Como se advierte, la buena administración de las pasiones demanda un severo empeño. La voluntad y solo ella, asentada en la razón, procederá a extirpar las raíces en las que el desenfreno nutre su desgobierno. Pero, para que la voluntad se ponga en marcha, será preciso, primeramente, que sobrevenga la convicción de que las pasiones así desatadas no conforman un bien. Si la duda mina su valor, entonces la voluntad podrá actuar. Pero la llave del pasaje del dolor al sufrimiento no será la voluntad sino la duda. Esa que, de un golpe, desmiente lo que tan cierto hasta allí parecía. La duda, que asalta la conciencia y desbarata toda presunción de certeza. Duda que es visceral mucho antes de ser metódica y conforma el umbral del cambio indispensable capaz de hacer del sojuzgado un ser libre. Duda que da vida a un instante tan penoso como inesperado para la subjetividad porque el hombre no la ha buscado y sin embargo la encuentra.

De modo que si el hombre quiere aprender a pensar tendrá que pagar el alto costo de aprender a sentir. Sus emociones modelan y dan curso a sus ideas, y si no se las encauza con razonada habilidad, acaban dando por cierto cuanto dictamina el arrebato.

Para propiciar este cambio es indispensable una remodelación en sentido arquitectónico, una auténtica reconstrucción de la

subjetividad. Mediante ella el hombre se impondrá a sí mismo la perdurable y meditada alegría asentada en la moderación de todos los excesos que tanto difiere del júbilo súbito, errático e inesperado, que llena y vacía los corazones con extenuante arbitrariedad.

Cuando esto suceda, estaremos entonces ante «un alma fuerte». (386) Fuerte porque logra «vencer las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan». (387) Fuerte porque efectúa el tránsito del dolor al sufrimiento mediante el empleo de ese enigmático don de Dios ofertado al hombre que es la voluntad.

Débil, en cambio, es el alma de quien no puede establecer el señorío cabal de la voluntad en su pugna con las pasiones y permanece recluido en el dolor que estas fatalmente imparten a quien no las controla. Son, las de estos hombres avasallados, almas que no saben administrar las pasiones con las «armas propias» de la voluntad, «sino solamente con las que le proporcionan algunas pasiones para resistir a otras». (388) ¿A qué llama el filósofo «armas propias»? «Lo que yo llamo armas propias son los juicios firmes y determinados respecto al conocimiento del bien y del mal, según los cuales ella ha resuelto conducir las acciones de su vida.» (389)

Cuando tales «juicios firmes y determinados» no operan como principios rectores, reconoceremos, en quienes de ellos carecen, a «las almas más débiles de todas», o sea aquellas a las que el dolor ha sojuzgado por completo. Son esas en las que la voluntad

> no se determina a seguir ciertos juicios, sino que se deja llevar continuamente por las pasiones presentes, las cuales siendo contrarias unas a otras, la atraen por turno a su partido y empleándola en luchar contra ella misma, ponen el alma en el más deplorable estado en que pueda encontrarse […] y es así como la hacen esclava y desgraciada. (390)

Tal, pues, la diferencia entre las almas fuertes y débiles. Pero la energía que a las primeras infunde fortaleza no es atributo privativo de ellas. Todos los hombres, aun aquellos que más perdidos se muestran bajo el yugo de las pasiones, cuentan potencialmente con la posibilidad de escapar a la desgracia ya que están dotados de

alma y no solo de cuerpo. Si bien soterradas, la razón y la voluntad palpitan también en ellos y podrían, si se lo advierte, encaminarlos a la liberación. «No existe alma tan débil que no pueda, siendo bien conducida, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones.» (391) De modo que el mal, aun siendo hegemónico, no es irreversible. Al igual que el esclavo platónico, el hombre cartesianamente concebido siempre puede llegar a aprender, a liberarse de las cadenas que lo someten. Pero, para ello, habrá que proveerlo de la debida educación, una vez que haya disposición a buscarla. Este es el punto. Saltará hacia la liberación solo quien se descubra oprimido y no se resigne a seguir estándolo. Filosofar querrá decir exorcizar el padecimiento que ahoga el alma sujeta al desenfreno de las pasiones. Considera Descartes que si ciertos animales carentes de razón y pensamiento pueden no obstante aprender algunas cosas, y «con un poco de habilidad, cambiar sus movimientos del cerebro, es evidente que se puede aun mejor en los hombres, y que, incluso los que tienen las almas más débiles, podrían adquirir un imperio muy absoluto sobre todas sus pasiones, si se empleara bastante destreza en educarlos y guiarlos» (392) y siempre y cuando se anhele esa educación.

Bien se ve que el propósito perseguido es estratégico, no apocalíptico. La catarsis cartesiana busca subordinar la espontaneidad del impulso a los requerimientos de un equilibrio emocional equidistante de los extremos. En tal sentido y evocando a Flaubert, el *Tratado de las pasiones*, y aun las *Meditaciones* y el *Discurso del método*, pueden leerse, en conjunto, como una propuesta de reeducación sentimental. Nada más lejos del filósofo que la subestimación de las pasiones. Por el contrario, en ellas encuentra la preciosa energía que, adecuadamente instrumentada, consolida la existencia racional. No se trata, pues, de secar esa fuente de creatividad. Sí de imponer, a la incontinencia con que actúa, las restricciones indispensables para que sobrevivan al servicio de la razón. Descartes ha comprendido, acaso como pocos antes de él, que la anhelada autonomía espiritual se edifica con los mismos materiales que la comprometen. Las pasiones son útiles,

«pues fortalecen y hacen durar en el alma los pensamientos, lo que es bueno que las conserve, que, sin eso, podrían fácilmente borrarse». (393)

Tal es lo que, por su parte, parece recordar en nuestros días el pensador Gianni Vattimo:

> Cada concepto surge en un ambiente afectivo: mi órbita afectiva, mi universo de intereses, de existencia; por lo tanto, cuando hago filosofía ¿ejercito los afectos o los conceptos? Si no tuviera afectos no me importarían en absoluto los conceptos (¿por qué me ocuparía de conceptos si no hubiera pasiones debajo?). Los conceptos viven solamente en un ambiente afectivo, el de las emociones, el de las relaciones conmigo, con los demás. No haría distinción entre ellos. (394)

Un cotejo somero entre la concepción cartesiana del exceso pasional y la lectura que de este mismo asunto realiza el griego trágico, evidencia que ambos recomiendan la mesura y conciben como espejismos fatales las tentaciones del corazón arrebatado. Pero a diferencia de Esquilo, Sófocles o Eurípides, proclives a describir al hombre como un juguete en manos del destino, el pensador francés reniega de lo irremediable y confía en los desenlaces propicios alentados por una buena reeducación. La razón, según él, puede impedir la colisión con el error y la zozobra de los afectos. Lo trágico, el padecimiento inalterable, solo rige donde ella no ejerce soberanía y no logra imponer, al corazón desbordado, los procedimientos que recomienda la voluntad. El dolor que ocasiona la desmesura encuentra su reverso en «la alegría intelectual», goce que gana al espíritu cuando este se libera de su servidumbre a los impulsos. Esa alegría se alcanza menguando las emociones que pugnan por desbordarse.

¿Cómo no encontrar sugestivo el hecho de que Descartes se interese por la óptica en todas sus formas, disciplina que tan grande impulso había logrado en la Holanda de su tiempo? Si en algo se empeña el filósofo es en instaurar una nueva perspectiva, en fundar un nuevo modo de ver. Lacan lo subraya en 1964:

> No es por casualidad que, en la misma época en que la meditación cartesiana inaugura en su pureza la función del sujeto, se desarrolle esta dimensión óptica. […] En torno a las investigaciones sobre la perspectiva se centra un interés privilegiado por el dominio de la visión, cuya relación con la institución del sujeto cartesiano no podemos dejar de advertir. (395)

Es que se trata, en última instancia y en todo, de captar de mejor modo las cosas que, a simple vista, se nos escapan. La estrechez del entendimiento, fruto de la alienación sentimental no es, como se ha dicho ya, necesariamente irreversible. Quien aprenda a verse sabrá modificarse. Al igual que a la salida de la ya mencionada caverna platónica, el dolor de no entender puede convertirse en el justificado sufrimiento de estar aprendiendo a hacerlo. Lo costoso de ese tránsito se compensa con la fecundidad espiritual que promueve. A través de Descartes, su gran vocero, la modernidad viene a proponer el protagonismo del sujeto en el proceso de construcción de su propia libertad. Escapar al dolor que impone la patología pasional implica escapar a la humillación de verse reducido a la condición de naturaleza no trabajada por la razón, resignarse a ser expresión de emociones insubordinadas y reacias a los designios de la voluntad.

Lo que a Descartes se le revela, y lo digo en un sentido religioso —la senda o método del *cogitare*—, lo pone él, mediante su obra literaria, al alcance de todo espíritu bien dispuesto; quien de veras quiera aprender, podrá hacerlo. El tránsito del dolor al sufrimiento depende, pues, de una decisión personal. Y es posible tomarla porque se cuenta con el misterioso don de la voluntad que faculta a la razón para gobernar las pasiones.

Así, por lo demás, lo establece Descartes al decir que, entre las almas, una sola distinción importa: aquella que

> consiste principalmente en el hecho de que las almas vulgares se entregan a sus pasiones, y son felices o infelices solo en la medida en que las cosas que les suceden resulten agradables o desagradables. Las otras, en cambio, tienen un modo de razonar tan fuerte y potente que aun teniendo ellas también pasiones, incluso a menudo pasiones

> más violentas que las comunes, sin embargo su razón permanece siempre señera y se comporta de tal manera que se sirve también de las aflicciones, haciendo que contribuyan realmente a aquella perfecta felicidad de que gozan tales almas ya en vida. (396)

Se trata, en consecuencia, de alentar una transfiguración. Consiste en dejar de estar sujetos para pasar a ser sujetos. En acotar no solo la frecuencia sino además la intensidad con que el desenfreno emocional nos invalida.

Esa transfiguración no se cumple sin padecimiento; sin un costoso desapego de la costumbre y una resuelta sujeción del impulso. Se trata, en suma, de una autonomía espiritual por la que mucho se paga. El predominio de la voluntad y la razón no es, en el hombre, un hecho natural. Pero es un hecho posible e imprescindible si se aspira a una alegría perdurable y superior. Esa alegría afirma sus fundamentos en el horizonte de posibilidades ofertado al hombre por la lucidez metódicamente ejercida. Lo que la razón tiene de «señera» es lo que en el hombre hay de moderno. Moderno es administrar los recursos pasionales haciéndolos rendir en pro de una vida racionalmente más clara. Moderno es valerse de lo que la naturaleza nos provee para alcanzar otro fin que aquel que la naturaleza misma se propone al disponer de nosotros como de sus herramientas. Moderno es colonizar las pasiones, disciplinarlas mediante el recurso del método.

Si el autocontrol cartesiano guarda el eco de la antigua invocación griega al culto vigilante de la mesura, nada en cambio lo asimila al emprendimiento estoico en el que solo cabe oír, a juicio del filósofo, la voz de la resignación, la desesperanzada propuesta de un espíritu resignado al dolor. El estoico, presume Descartes, renuncia a la lucha porque descree de la aptitud de la razón para operar sobre las adversidades del espíritu. El estoico no busca realizarse sino abstenerse, preservándose de mayores frustraciones que las que ya conoce. No confía en la voluntad que regula y reorienta las pasiones sino en la que templa el ánimo para soportar el padecimiento al que invariablemente se está expuesto. No obstante, Descartes no es triunfalista. La lucha razonada de la

voluntad contra los impulsos ciegos y los afectos descontrolados, tiene y no tiene fin. Lo tiene porque, como ya lo dijo, la «razón permanece siempre señera». No lo tiene, porque la vigilia de la razón no basta para que los embates de la desmesura cedan de una buena vez y dejen de insistir en sus reclamos. Es que el hombre también consiste en todo aquello contra lo que racionalmente combate. Y porque es a sí mismo a quien ataca, tan doloroso le resulta liberarse de sus prejuicios y creencias. Hacerlo, dice Descartes, es «como quemar la propia casa» y nos confiesa haber padecido, al intentarlo, como si hubiese debido despojarse de sí. Lo consiguió, sin embargo, y del otro lado de su agonía encontró la *maîtrise de soi*, la subordinación de la turbulencia pasional a manos del *cogito*. Anticipándose a Nietzsche, Descartes dirá: «Los hombres generosos son capaces de operar en la realidad de la propia vida aquella transformación catártica del dolor en placer que se experimenta en el teatro». (397) Para ello —añadirá— «el primer paso es convertirnos en espectadores de aquellas mismas circunstancias que padecemos como protagonistas». (398)

Este desdoblamiento o sustracción decisiva es obra de la voluntad, don concedido por Dios al hombre como facultad que evidencia el surco del Creador en el alma mediante la capacidad otorgada de distinguir entre el Bien y el Mal.

Ser, en sentido estricto, es haber dejado atrás, por obra de la voluntad razonadora, la sujeción pasiva a las turbulencias del alma. Pensar es obrar certeramente sobre esa convulsión que devora el entendimiento sojuzgado tanto por el impulso como por el prejuicio. Pensar es renacer como aquel que ha logrado poner fin a su esclavitud haciéndola consciente, en primer término, mediante el ejercicio de la duda y superándola luego mediante el creciente señorío de la voluntad sobre las pasiones. Ahora el sujeto se conoce, tanto en su condición de ser inicialmente oprimido, como en su ulterior condición de ser autónomo. Y ese saber es la prueba de su libertad, la evidencia suprema de que el hombre, al pensar, promueve su existencia, en el más alto sentido de la palabra.

Descartes insiste en la necesidad de aprender a operar sobre

nuestra naturaleza mixta en lugar de lamentarnos de que ella sea como es. Su visión es empresarial. Propone una interpretación de la interdependencia entre el alma y el cuerpo que permita capitalizar su enlace y los recursos que cada una aporta, en el marco de su indisoluble unidad.

Pues bien: esta auténtica *reforma del entendimiento*, como la llamará Spinoza, exige convertir las pasiones en fuerzas positivas al servicio de una subjetividad racionalmente consolidada. Con esta progresiva subordinación de las pasiones al entendimiento, el dolor pierde predominio y si no se extingue, sí se atenúa; su rango o estatuto pasa a ser otro: el del fecundo sufrimiento, ya que «causa solamente males muy soportables». (399)

La razón de ser de la presencia de esta formidable facultad transformadora con que cuenta el espíritu y a la que el hombre debe su posibilidad de transitar del dolor que paraliza al sufrimiento creador, es un misterio. Que el hombre disponga de un atributo no condicionado —la voluntad— en un cuerpo condicionado, es algo que «jamás podrá explicarse adecuadamente». (400)

El hombre espiritualmente emancipado no solo se libera del arbitrio del impulso. Lo hace también de una concepción infantil de Dios, en favor de otra adulta o responsable. Así, el espíritu demandante y dependiente, temeroso y servil (y por ello infantilizado), cede en favor de la decisión de la voluntad de optar, con resolución subjetiva, por el predominio de las facultades superiores. Al obrar en consonancia con Dios, el hombre gana autonomía y no hay, para Descartes, forma más alta y más honda de la fe ni del contentamiento que este espíritu de comunión con lo divino connotado por la racionalidad. Por propia decisión, el hombre se asocia, de tal modo, a cuanto en él hay de trascendente; busca con ello hacer de sí mismo un suelo apto para la siembra de la razón que no es en última instancia sino la manifestación superlativa de la presencia del Creador en su vida.

Una, única y universal, la razón es, para Descartes, la forma por excelencia que, en el orden de lo humano, toma lo divino y, con ello, la garantía del tránsito emprendido desde el dolor que oprime

al sufrido contentamiento que libera. Descartes se convierte, de tal modo, en portador de una auténtica buena nueva. También él, a su manera, es un apóstol.

Viene a traer a los hombres la luz inigualada de una revelación. Ella está inscripta en los caracteres del *Discurso del método* y ratificada en el *Tratado de las pasiones*. La palabra cartesiana quiere hacer evidente que podemos despertar a un mundo de responsabilidades más altas y de logros emocionales más equilibrados. Podemos ser mejores al ser conscientes de las imposiciones que nos hace nuestra finitud; mejores al entender cómo opera ella sobre la identidad que nos adjudicamos, sobre nuestros afectos y nuestra comprensión del mundo; mejores, al reinar, hasta donde ello es posible, sobre las pasiones que dan sustento a nuestra necesidad de acción y reflexión.

Se diría, en síntesis, que hay dos tipos de soberanos: los que gobiernan a los demás y los que se gobiernan a sí mismos. Se trata de dos órdenes no intercambiables. Las responsabilidades políticas, claro está, no son menos reales ni menos exigentes que las intelectuales. Descartes las considera con igual seriedad que a estas últimas. Pero no somete a revisión las prerrogativas del Estado. Acata la existencia de dos órdenes paralelos y se niega, a diferencia de Spinoza, a extender sus consideraciones filosóficas al escenario del poder político.

El autocontrol propugnado por Descartes encuentra su frontera en el presupuesto, de valor axiomático, que exige estricta sumisión a la potestad de los reyes. Pero, aun cuando lo pregona sin descanso, despierta sospechas y todos sus recaudos terminan por ser insuficientes. El filósofo no tarda en concluir que lo más saludable será alejarse de Francia. Lo hace y busca refugio en Holanda. No obstante, tampoco allí está seguro: ¿Adónde ir? No le queda más rumbo que el norte. Suecia quiere acogerlo y no vacila en aceptar.

Es poco probable que Descartes se sintiera injustamente perseguido. Conocía el potencial subversivo de sus planteos. No ignoraba que sus censores lo habían leído bien. Convenía, pues, ser cauto y paciente con la adversidad. Y, una vez más, tuvo razón. Ya

bien entrado el siglo XVIII, D'Alembert lamentará lo arraigado que se encontraba en Europa el pensamiento de René Descartes.

---

374. Gilbert Murray, *Eurípides y su época*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, págs. 36 y 37.

375. Slavoj Žižek, *El títere y el enano*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pág. 65.

376. El *Tratado de las pasiones* se tituló en francés *Las pasiones del alma*, pues Descartes las distinguió de las pasiones corporales. Escrito en 1646, se lo imprimió por primera vez en 1649, un año antes de la muerte de Descartes.

377. Con el nombre de «pasiones del alma» Descartes resuelve designar las percepciones «que el alma recibe de las diferentes afecciones de nuestro cuerpo» (*Tratado de las pasiones*, Barcelona, Iberia, 1985, Art. XXV, pág. 19) y que la someten a las presiones derivadas de la intensidad con que la alcanzan. Es esta fragilidad que desequilibra al hombre la que Descartes procurará atenuar mediante el empleo de la voluntad.

378. René Descartes, *Tratado de las pasiones*, Art. XXVIII, pág. 21.

379. Ibídem, Art. II, pág. 4.

380. Ibídem, Art. CCXII, pág. 130.

381. Ibídem, Art. XL, págs. 28 y 29.

382. Ibídem, Art. XXX, pág. 22.

383. Ibídem, Art. XLI, pág. 29.

384. Ibídem, Art. XLVI, pág. 32.

385. Ídem.

386. Ibídem, Art. XLVIII, pág. 35.

387. Ídem.

388. Ídem.

389. Ídem.

390. Ídem.

391. Ibídem, Art. L, pág. 36.

392. Ídem.

393. Ibídem, Art. LXXIV, pág. 48.

394. Gianni Vattimo, *Revista Ñ*, *Clarín*, Buenos Aires, 8 de abril de 2006, pág. 6.

395. Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1984, pág. 93.

396. René Descartes, *Tratado de las pasiones*, Art. XCI, pág. 58.

397. Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pág. 280.

398. Ídem.

399. René Descartes, *Tratado de las pasiones*, Art. CCXII, pág. 130.

400. Remo Bordei, ob. cit, pág. 262.

# Montaigne no hace pie

## I

En 1570, a los treinta y ocho años, Montaigne renunció a su cargo de magistrado. Tras abandonar la vida pública, se acantonó en la torre del castillo que heredara de su padre. Nada le interesó a partir de entonces sino explorar y retratar lo que en él había de más íntimo. Por cierto, un proyecto reñido con las imposiciones de la vida profesional y cortesana. En tal sentido, Montaigne fue el primer pensador moderno que aspiró a pintarse desnudo. ¿En qué consiste esta desnudez? Oigámoslo: Yo «no pinto el ser, pinto el pasaje». (401) El pasaje, es decir la transición, el tránsito. La condición gerundial del ser, su siendo. ¡Remotísima cuestión que ya desveló a Heráclito, a Parménides y Platón! ¿Cómo fijar, cómo retratar lo que se encuentra en movimiento? ¿Quién no recuerda el momento que precede al epílogo de «El Aleph»? En él, Borges se apronta a enunciar lo que le brinda la contemplación de «la pequeña esfera tornasolada, de casi intolerable fulgor. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo; lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré». (402)

Sí, algo del tránsito se hace residuo en el lenguaje. Así lo cree Montaigne también. Lo provisional de una forma hace mella en el decir.

¿De qué quiere hablar Montaigne? De sí mismo. ¿Y quién es él? Aquello en lo cual «no hace pie». «Si mi alma pudiera hacer pie, no ensayaría», (403) escribe. Al admitir que ensaya, nos confiesa que

vacila, que oscila, que tantea. Que da forma a una retórica de la conjetura: la de la infinita aproximación a su asunto. Un asunto que él, que nada sabe, conoce mejor que nadie: Miguel de Montaigne. ¿Y a quién puede importarle lo que al respecto quiera decir? A nadie más que a sus familiares, afirma por un lado. Pero, por otro, asegura que «cada hombre lleva en sí la forma cabal de la humana condición». (404) «Uno mismo» significa, entonces, lo inviable como certeza, lo inviable como objeto de inequívoco saber, tanto como un destino compartido con todos los demás. La subjetividad es inconclusión. Dominio no colonizable por la voluntad de poder. *Terra incognita* de la interioridad. Territorio no reductible a la condición de reino. Paraje o extensión sin límite. Lo esencialmente amorfo, a fuerza de cambiante. Escenario de lo inconquistable en tanto se acepte su infatigable transitividad. Pintarse a uno mismo, tal como Montaigne lo desea, es resaltar la condición transitiva del yo. La de un *siendo* que no conoce reposo y menos aún desenlace. Pintarse, expresar la propia verdad, equivale a declararse simultáneamente accesible e inapropiable para sí. Anunciar y denunciar la verdad como algo personal e impropio. Inconfundible y a la vez insustancial. Discernible e inaferrable. El ensayo no puede sino ser provisional. Su resolución conduciría al estreno. A la puesta en escena de lo finalmente constituido. Pero en el caso de Montaigne, tal constitución es imposible. «Si mi alma pudiese hacer pie, no me ensayaría, me resolvería.» (405) El discurso de la resolución, el que cierra (ilusoriamente) la fisura, es el discurso del saber. Quien quiera saber, advierte Montaigne en el prólogo de sus *Ensayos*, nada ganará leyéndolo. «Yo no enseño ni adoctrino, lo que hago es relatar.» (406) Relatar, pintar: he ahí dos términos equivalentes en el escritor. Montaigne pinta, se pinta. Retrata su forma en transición. Montaigne se observa sin afán principista, sin anhelo de sistematización. Posiblemente sea el primer escritor de ideas que contrapone lo normativo al estudio del hombre. No filtra la experiencia por el tamiz del deber ser. Procede exactamente al revés.

## II

Montaigne inició por escrito una faena que, fuera del papel y exceptuada la amistad con La Boètie, le resultaba inabordable: dar a conocer sus ideas y sentimientos en lo que tenían de más personal. Otorgar la palabra a un yo no determinado por la inscripción social o los atributos nobiliarios. No es entonces el aristócrata ni el funcionario ni el esposo ni el padre de familia quien redactará sus ensayos. Tampoco el tratadista ni el experto en asuntos legales. «Yo me comunico como Miguel de Montaigne, no como poeta, gramático o jurisconsulto.» (407) Todos estos son perfiles de una vida a los que no le interesa ceder la enunciación.

El yo que Montaigne aspira a oír y a hacer oír no representa valores previamente consensuados. No se inviste con ninguna significación ya pautada. Yo minimalista, hecho de pequeños gestos, de actos sin realce colectivo, de íntimas predilecciones y trastornos prosaicos, de gustos intransigentes, de opiniones que no buscan representar a nadie más que a quien las emite. «Quiero acariciar la muerte con estos frívolos pormenores.» (408) ¿Qué da a entender Montaigne con ello? Que bajo el peso dominante de las buenas costumbres está a punto de ahogarse. Ese es su dolor. Los mandatos laborales y cortesanos, al ser excluyentes, privan al hombre de su auténtica expresión. Él se niega, en consecuencia, a seguir sometido a ellos. Al replegarse, busca ejercer la libertad que le resulta necesaria. Sus preferencias etílicas, su genitalidad declinante, sus aficiones culinarias, sus fobias, miserias y predilecciones más reservadas, tanto como sus lecturas, ganan estatuto fenomenológico. Filosofar querrá decir, en su caso, dar sustento narrativo a la escena biográfica. A un repertorio de vivencias y convicciones contradictorias que atestiguan la forma que en Montaigne toma el sufrimiento liberador.

## III

Despojado de investiduras, desnudo como él gusta decir, Montaigne intenta plasmarse como un hombre sin más atributos que sus

predilecciones y rechazos, que sus juicios y prejuicios. En ese repertorio de aficiones y disensos consiste la singularidad para la que busca enunciación. De ella y solo de ella quiere hablar. Y decide hacerlo en francés. Es el primer pensador, en sentido estricto, que opta por esa lengua que, en el siglo XVI, aún está lejos de haberse afianzado.

> Si hubiera tratado tema durable y persistente habría empleado en él lenguaje menos deshilvanado. De tener en cuenta la constante mudanza que hasta hoy sufrió nuestra lengua, ¿quién puede esperar que persista su forma actual dentro de cincuenta años? (409)

¿Qué implica, en su caso, el abandono del latín? Que lo que importa desplegar no encuentra su cauce en ese idioma venerado por la cultura y el poder. La experiencia que cuenta circula en cambio en francés, idioma de entrecasa en cuyo uso convergen el labrador y el señor cuando se tratan. Montaigne, en efecto, no escribe para un público ya constituido o asentado. Su lector será obra de su propuesta. Él le dará vida. No precede a su escritura porque nadie, antes de él, ha pensado y escrito ideas en francés. De modo que Montaigne convoca a ese lector a la existencia. Y lo hace en una lengua que todavía está afectada por la misma irrelevancia literaria que los asuntos que él trata en ella. Así, al definirse como escritor, Montaigne nos brinda al unísono algunos de los rasgos distintivos de aquel a quien se dirige. Es, en primer término, un lector inespecífico. Un hombre que no lee a expertos ni procede, al leer, como experto. Tampoco es un hombre que busca los sortilegios de la retórica. Es, en cambio, alguien interesado en ese otro que se franquea ante él, que le da acceso a su privacidad. Al verse convalidado, excede como lector el campo de lo profesional, de la reducción de lo subjetivo al dominio del especialista. Es decir que Montaigne se dirige a uno como él, a «uno cualquiera». Uno cualquiera es ese que habla, ante todo y con todos, en francés, lengua tosca aún, lengua del vulgo. (Ya llegará el día, décadas más tarde, en que el francés se mostrará resuelto a reemplazar al latín.) El latín regenteaba el universo de lo consensuado. Él y solo él

establecía qué era inteligible y qué merecía intelección. Apartarse del latín para escribir equivalía a reconocer que nada concebible se quería decir. ¿Y qué había de inconcebible en lo que Montaigne venía a decir? Lo inconcebible que Montaigne venía a decir era yo. Ese yo que no encuentra equivalencia en latín. ¿A qué se remite con él? A una subjetividad aún no consignada como digna de expresión. El *ego sum* no es el *je suis* de Montaigne.

## IV

Montaigne toma la palabra para emplearla en la primera persona del singular; primera persona a la que simultáneamente explora. Mediante ese acto de notable originalidad elocutiva, rompe con una larga tradición: la que asocia, en filosofía, la conquista de lo verdadero al desapego a lo personal. Es que Montaigne no es un tratadista. En primer término, porque la suya está lejos de ser una estricta enunciación lógica. «Yo no enseño ni adoctrino, lo que hago es relatar.» (410) En segundo lugar, porque reniega de todo sustancialismo: «Yo no pinto el ser, pinto el pasaje». (411) Su opción es la *doxa*, el enunciado conjetural. Montaigne se presenta como un vacilante. «Si mi alma hiciera pie, no ensayaría.» (412) Esto es decisivo: Montaigne ensaya. El ensayo no solo habla sobre lo provisorio sino que lo hace en forma provisional. Hay en Montaigne un desinterés explícito por lo inequívoco, por lo terminal. Privilegiar lo definitivo equivale a renegar del cambio y, con él, de las leyes que gobiernan la singularidad. Su caso es el opuesto. Solo le importa lo general que emana de lo particular, la estructura encarnada en el caso. El ensayo connota, entonces, la entonación verbal de una vivencia; buen oído en quien lo compone, para lo que no termina de ser audible. No implica nunca la transmisión de un saber constituido de antemano y trasladado luego a la escritura. El ensayo dice del sujeto en su singularidad dinámica. Al ser aludida por la palabra, ella deja aflorar su universalidad: «Cada hombre lleva en sí la forma de la humana condición». (413)

Quien relata, interpreta —sentencia Montaigne—. El intérprete,

al asumirse como tal, no vela su papel, no lo enmascara. Es y se declara productor del juicio. Lo asume, lo enfatiza. Al optar por la palabra personalizada, Montaigne se convierte en biógrafo. Asienta en el papel los signos de su vida. Deja atrás el dolor que impone lo silenciado.

Hay un momento en el que Descartes coincide con Montaigne. Es al inicio del *Discurso del método*. Descartes narra la confusión y la incertidumbre que lo dominan al no poder corroborar la validez sin mengua de lo aprendido. Allí vacila. Es el instante en que su entendimiento tampoco «hace pie». Pero Descartes convierte en posada lo que para Montaigne será residencia. El creador de las *Meditaciones metafísicas* se las ingenia para escapar al dolor de la incertidumbre y dejar atrás el agobiante pluralismo interpretativo. Y lo hace creyendo reconstruir las bases del saber racional. Propondrá, de tal modo, un nuevo fundamento al que adjudica validez universal: el *cogito*. Este pasaje de lo múltiple a lo uno, a Montaigne no le atrae. No le interesa pagar el costo vital que exige semejante superación de lo conflictivo. En ese uno cartesiano, la riqueza de la diversidad ha languidecido. La unidad se ha logrado mediante la descalificación de lo múltiple. No hay integración sino solo exterminio de esta en aquella. El desapego a las verdades universales de carácter sistemático es notorio en Montaigne. Las considera abstractas, fantasmales. Repudiables para él como lo es, según veremos, la disociación cuerpo-alma. Desoyéndolas, optará por un yo conjetural, difuso y diáfano a la vez, tan inasible como carnal. Un yo sufrido que no aspira ni mucho menos a postularse como un *ego cogito*. Será, más bien, un *ego quaerens*. Un yo que interroga y que, para responder, se atiene a lo vivencial. Todo lo que gana estatuto de certeza a Montaigne le huele mal. El apego excesivo a la coherencia despierta su desconfianza. Montaigne prefiere la franqueza. Para exponer sus ideas se deja guiar por la libre asociación; descarta el procedimiento deductivo. «Las fantasías de la música están dirigidas por el arte, las mías por el azar.» (414) Es así como, en su literatura, las asperezas de lo escindido y ramificado no buscan superarse en una síntesis aplacatoria. En

Montaigne, la errancia subjetiva ha encontrado su vocero. Ello no significa que desatienda el rigor de la reflexión o carezca de convicciones bien planteadas. Si Montaigne opta por la conjetura y lo siempre personal, es para rebasar el dolor en pos del sufrimiento. Es que, para consolidar la fortaleza de la razón, no está dispuesto a sacrificar la complejidad de su espíritu. «Los demás forman al hombre; lo que yo hago es relatar» —precisa Montaigne—. (415) Relatar es describir el despliegue seguido por algo en su manifestación. Montaigne se niega a hacer otra cosa que a dar testimonio de ese ir sucediendo. Concibe la palabra como articulador exclusivo de lo experimentado. Nunca como apropiación de su último sentido. El ensayo preserva celosamente la disonancia básica entre lenguaje y realidad. No reniega de su intersección, sí de su equivalencia. Auerbach recuerda que el de Montaigne es un «estilo socrático. Algo libre, desenvuelto, cercano a la vida diaria». (416) Al escribir, Montaigne busca ser oído. «Yo mismo soy el contenido de mi libro.» (417) Bioy Casares entiende que el ensayo debe tener y brindar «un tono de conversación junto al fuego». (418) Pero de ello se desprende algo más. El ensayista, al constituirse, se convierte en un denunciante. Montaigne lo es con respecto a una modernidad colonizadora, sedienta de inventariar y gerenciar lo real, aferrada aún a sanguinarios prejuicios religiosos. Él encarna otra modernidad. La que viene a aguar la fiesta de la autosuficiencia, la rapacidad y el ciframiento implacable de lo real en lo unívoco; la modernidad que transfigura el dolor en sufrimiento sin pretender haberlo abolido. La que pondrá en tela de juicio el ardid del universalismo eurocéntrico y la suficiencia del racionalismo imperial. De su misma estirpe son Sánchez, Pascal en altísima medida, Cervantes, Shakespeare. ¿Filósofos? ¿Pensadores? ¿Artistas? La otra modernidad. La de los hombres que no han querido hablar para hacer callar a quienes no coincidieran con ellos ni para amordazar lo que de sí mismos comprometiera su coherencia. Montaigne funda e integra el coro de los voceros del sentimiento trágico en un tiempo en el que el progreso se empeña en desdibujar, mediante sus logros y conquistas, lo que en el

hombre no tiene remedio, lo irresoluble por estructura.

Cuenta Montaigne en «De la experiencia» que hay un dicho español que en más de un sentido le agrada: «Defiéndame Dios de mí». (419) ¿A quién se refiere ese «mí» que tanto atrae a Montaigne? Podemos aventurarlo: es aquel que para vivir se enmascara, aquel que todo lo confía a la apariencia. Ese que Montaigne está dispuesto a desbaratar privándolo de suficiencia.

Su estrategia narrativa se ajusta a un procedimiento destinado a disolver «nuestra apariencia ceremoniosa». (420) Mediante ella, desmontará los artificios encubridores de nuestra complejidad. Al igual que los navegantes que en su tiempo se han perfilado como descubridores de una nueva geografía, Montaigne viene a anunciar el nuevo mundo de la interioridad y a él remite con un término igualmente inédito: el ensayo, designación desconocida para una práctica no menos ignorada; aventura literaria ignota a cargo de un yo insospechado. Y si es cierto que, mediante el ensayo, cultiva la digresión con deleite indisimulado, no por ello se pierde en lo impreciso. Nada más lejos de él que la afición a una marcha sin rumbo. Si pone empeño en hacernos creer que escribe su libro «sin ciencia ni arte» (421) es a fin de que no se confunda lo suyo con nada de cuanto en sus días circula aureolado por el reconocimiento y el prestigio. Ya lo dijo: no pretende pasar por poeta, menos aún por sabio. No se pronuncia como censor y de ningún modo como jurista. Ni siquiera, asegura, administra sus fantasías. Opta, más bien, por dejar que «el azar las acomode». (422) Al descalificar su trabajo, lo singulariza. Reivindica su originalidad negándole los atributos de lo laborioso. Pero no hay que engañarse. La suya es, en suma, una táctica literaria. Le sirve para «insinuar más que para enunciar abiertamente y ocultar opiniones no convencionales en ensayos que, aparentemente, tratan de cosas completamente distintas». (423)

La propuesta se maquilla para perfilarse como inofensiva. Montaigne se dirá caprichoso, desaprensivo en lo gramatical, ajeno a toda intención estética o a cualquier propósito crítico. Regodeándose en su propio espíritu asistemático, informal,

propondrá lo suyo como un juego intrascendente, sin más propósito que el de hacerlo circular en el ámbito de lo doméstico y ello sin aspiraciones de perpetuidad: «Escribo este libro para pocos hombres y pocos años». (424)

Cabe ahora una pregunta. Si la experiencia del yo y el yo de la experiencia son lo cambiante por antonomasia, si el yo escapa sin pausa al cerco de la enunciación que pretende atraparlo, ¿de qué «sí mismo» habla Montaigne? Leámoslo: «Yo no puedo fijar mi objeto, se mueve confuso y renqueante, en una ebriedad natural. Lo agarro en algún lugar, tal como es en el preciso instante en que me ocupo de él». (425)

Pues bien: ¿quién es ese que lo agarra? ¿Quién es ese que se ocupa de él? ¿Cómo se relacionan mutación y unidad del yo? ¿Y qué cabe, en suma, entender, con Montaigne, por identidad del yo? «Tiene que haber algo —subraya Peter Bürger— que conecte las partes de tal modo que el yo pueda concebir sus exteriorizaciones como suyas propias.» (426)

Montaigne concluye que la unidad del yo está en la facultad de juzgar. Esa es la instancia creadora de unidad, propone preanunciando notablemente a Kant. Pero, aclaremos, tal facultad, en su caso, potencia su propia operación al escribir. La escritura, intuye en sus anotaciones últimas, alienta los procedimientos de autoconciencia. A ella le debe él la posibilidad de aprehenderse como lo hace. La escritura no es, pues, mediación, una senda por la que se transita hacia otra parte. En todo caso, si la escritura es herramienta es, al unísono, lo creado por su intermedio. El hombre escribe para darse a conocer y desplegarse como uno que se busca por saberse desconocido. Ser significa, en Montaigne, ser expresión. Y no se trata de un procedimiento posterior al de la existencia. Tampoco, en consecuencia, de un acto de transposición del saber a la grafía. El ensayista no informa sobre lo que ya sabe. La escritura funda su asunto, no lo transporta al papel. En otra ocasión lo propuse así: no se escribe para decir lo que se sabe sino para llegar a saber lo que se quiere decir. Los epílogos del ensayista son siempre prólogos. No transmite conclusiones. Conclusiones

transmiten los que saben. El ensayista se da forma como inconcluso, aventura un esbozo pronunciándose. Redacta para ser, en lo que dice, la insinuación insuficiente que lo expresa. Al autoconvocarse a la existencia mediante la palabra, la escritura lo vertebra. Da vida a lo que explora y a quien explora. Si no deja de ser cierto que construye una obra, lo es también y ante todo que Montaigne se construye como obra. Es el productor y lo producido a la vez. Se objetiva al sumergirse en su inaferrable subjetividad y empeñarse en modelarla. «Yo mismo soy el contenido de mi libro», declara. (427) Y ello equivale a decir soy la forma de mi libro, este discurrir, este darme el ser al proceder. Con ello, un desplazamiento fundamental ha tenido lugar: del terreno teológico (venir a ser por obra de Otro) hemos pasado al terreno ontológico productivo moderno (configuración del ser mediante el propio obrar). ¿Adónde va Montaigne? Apenas se empieza a leerlo, se advierte que pugna por rebasar las imposiciones de un mandato que lo enardece: ser convencional, agotarse en el dolor de un encierro.

## V

No obstante, Montaigne es cauto. Si teme la represión interna, no menos teme la externa. Sabe que su palabra sin sujeción a las convenciones, sobre todo en lo que hace a las disposiciones sociales y las creencias religiosas, puede promover la censura de su libro y el castigo de su autor. La Inquisición no le es ajena. Tomará, en consecuencia, sus recaudos. Tratará de hacer creer que su palabra es inofensiva. Que al escribir alienta el propósito exclusivo de legar a familiares y amigos un módico retrato de su persona. Pero, en verdad, Montaigne se recluyó en su torre para dar forma al espíritu libre que en él pugnaba por aparecer. Y si publicó tratando de no atraerse la hostilidad del poder, lo hizo igualmente decidido a no recluir en la clandestinidad, como sus antepasados conversos, sus más hondas convicciones. Si busca la privacidad es para gestar allí lo que debe salir de ella.

Montaigne se empeñará en persuadir a su lector de que lo suyo

no reviste interés para quien busque ganar conocimiento. Es consciente de que, al dejar aflorar al yo en su contradictoria movilidad, invade el espacio público con una enunciación no convenida y, por eso, transgresora. Peter Burke lo advierte y describe su estrategia:

> Los rótulos de ciertos ensayos no parecen tener nada que ver con sus contenidos. *Costumbres de la isla de Cea* trata ampliamente del problema del suicidio; *Sobre unos versos de Virgilio*, de las actitudes hacia el sexo; *Acerca de los carruajes del Nuevo Mundo*; *Acerca de la cojera*, de la brujería. En estas ocasiones, siempre es posible que la digresión se le escape del ensayo, pero es más probable que Montaigne planease darle una sorpresa al lector. También puede estar poniéndole difíciles las cosas al censor, y asegurándose de que no va a condenarle alguien que solo se tome la molestia de leer los encabezamientos de los capítulos. (428)

## VI

Poco nos dice de su madre este hombre que tanto menciona a su padre. Ella es de origen español y segura ascendencia judía. (429) Sus predecesores fueron conversos y, algunos, probadamente marranos. Lo sabemos nosotros pero él no lo manifiesta. Su silencio, al respecto, es constante. Nada dirá que, en un orden tan crucial, lo exponga a la sospecha de quienes custodian la pureza de sangre. Montaigne se muestra resuelto a mantener desleída su proveniencia judía, amordazada toda emoción que al respecto pueda albergar. Trazará en cambio con fervor y nitidez (y terminará haciéndolo público, acaso compensatoriamente) el dibujo polimorfo de esa identidad personal que cultiva en su retiro. Ventilará sus contradicciones, no disimulará sus conflictos, renunciará a toda razón suficiente, dejará caer las máscaras encubridoras, optará por la libertad interpretativa. Nada de sí estimará indigno de publicidad, si considera que forma parte de su ser.

El marrano, aferrado a sus veladas creencias de origen, buscaba la sombra para ejercer sin testigos adversos lo que íntimamente era.

¿Cómo no ver en ese apego a lo privado, tan intenso en Montaigne, el deseo imperioso de sostener allí lo que a plena luz del día resultaba inabordable? Todo lo que recubre esa secreta identidad —formalidades, rango, fortuna— se disuelve en la elocuente transparencia del ensayo. Montaigne, es cierto, no remitirá jamás a sus orígenes judíos. Pero procederá como marrano al mostrarse, a puertas cerradas, devoto de otra escala de valores que la pública. Sin embargo, no menos radical es su diferencia con los marranos. Al editar sus meditaciones, pone fin a lo clandestino y, con ello, evidencia que el apartamiento y la soledad son, en él, un medio y no un fin. Si el propósito de Montaigne se hubiese agotado en el ámbito de lo privado, no habría dado a publicidad sus escritos. Al hacerlo, invierte el procedimiento de sus mayores. Lo más íntimo sale a relucir. Si Montaigne no siente necesidad de liberarse como judío, sí la siente como persona. Es abusivo afirmar que la suya fue, siquiera en parte, una subjetividad marrana. No obstante, la huella de una prohibición antigua bien puede incidir en la raíz de su rebeldía, reavivada por las asfixiantes formalidades de su tiempo y la repugnancia que en él despertaban las guerras civiles entre protestantes y católicos. En ellas Montaigne no podía dejar de reconocer la preeminencia de esa feroz intolerancia que en España atormentó a sus predecesores. Si es indiscutible que el pensador ama el pasado, ese pasado no solo no es el judío sino que dista también de ser el cristiano. Su devoción, en tal sentido, recae sobre el mundo grecolatino. Por lo demás, al declararse católico, no vacila en señalar que así procede no por propia devoción sino por fidelidad al credo de sus padres y acatamiento a la tradición en la que ha sido criado. Una costumbre respetada y no un acto de fe personal orienta su conducta. Pero si será prudente no por ello será pusilánime. La privacidad que decide privilegiar como tema de sus ensayos puede, expuesta, afectar su imagen pública. Hay que decir no obstante que ese riesgo no lo amilana. Sabe que si se abstiene de correrlo, renuncia a dar batalla al dolor que lo agobia.

## VII

Ya resulta evidente: el tránsito desde el dolor que anonada al sufrimiento que restablece o reconstituye se cumple en Montaigne como pasaje a la privacidad. Este pasaje consiste en buscar la expresión personal. Se trata de darle voz a lo que acallado atormenta. Se trata de poner fin a la descalificación que lo público hace de lo privado como algo indigno de interés comunitario. El logro de su vocación de escritor será, al unísono, su purga, su catarsis. Hay que admitir, entonces, que Montaigne no renuncia a lo público sino a no hacer público lo privado. Escribir y publicar equivaldrán en él a liberar lo reprimido e instalarlo en la polis como verdad común renegada. Es que Montaigne no ignora que al hablar de sí mismo lo hace a la vez por otros. ¿O no fue él quien sostuvo que «cada hombre lleva en sí la forma de la humana condición»? (430) Al dar a publicidad lo más íntimo y menos previsible, Montaigne ventila cuestiones que atañen a todos. Lo admitan o no los demás, vehiculiza una necesidad colectiva.

En la pieza titulada «Sobre unos versos de Virgilio» propone una distinción capital. Atañe a la dinámica de «los males del cuerpo» a diferencia de «los males del alma». Los primeros, a medida que se agravan, resaltan, se hacen más y más evidentes. Los anímicos, en cambio, al acentuarse disimulan su naturaleza, al punto que se hace difícil distinguirlos de nuestra idiosincrasia.

«Los males del cuerpo se esclarecen al progresar, y de esta manera caemos en cuenta de que era gota lo que considerábamos reuma o torcedura.» Los males del alma, por su parte, «más se oscurecen cuanto más se afianzan, y cuanto más dominan menos los sentimos. Por eso es necesario aferrarlos, sacarlos a la superficie ruda y violentamente, abriendo la cavidad de nuestro pecho para arrancarlos de allí…». (431)

Se trata poco menos que de un acto de exorcismo y, ciertamente, de una medida saludable. Al extravertirse, las impurezas del alma se disuelven. Divulgadas, las impresiones y pasiones más conflictivas, las ideas más turbulentas y los sentimientos más encontrados, pierden predominio. Sincerarse equivale, en el caso de Montaigne, a escribir y darse a leer. Solo allí, en manos de otro hombre como

únicamente puede estarlo un autor que se descubre ante su lector, lo solapado emerge, sale a luz. «Yo doy a los cuatro vientos el error de mis costumbres» —proclama Montaigne—. (432) Escribir es consumar una terapéutica del alma oprimida.

El dolor de Montaigne no es otro que el de cargar con una subjetividad amordazada. Escribirá y publicará para liberarla. «Me siento hambriento de exteriorizarme y no me importa a qué precio lo realice.» (433) Asegura que, entre sus contemporáneos, hay una marcada tendencia a «no pensar en sí mismos». (434) Anticipando la sátira de Molière, dirá que ellos no reparan en «la naturaleza sino en el arte», (435) y ello, claro está, significa que los cautiva lo artificial. Atienden poco y nada «al cultivo del alma». (436) Al privilegiar la apariencia, la forma sobre el fondo, optan por la simulación. Cultivándola, creen y quieren hacer creer que no han caído en ella. Pero Montaigne no se deja embaucar. Se confiesa harto y no puede evitar sentir muchas veces «repugnancia en el trato con los demás». (437) «La peor de nuestras enfermedades es el desdén por nuestro ser.» (438) Y a ese mal, a su difusión y arraigo, nada ha contribuido más que una filosofía disparatada. «A mi modo de ver, la filosofía se comporta puerilmente cuando califica como torpe la unión de lo divino con lo terreno, de lo razonable con lo irracional, de lo honesto con lo deshonesto.» (439)

La observación es decisiva. El alma y el cuerpo no son antítesis y deben ser concebidos como inseparables. Reconocerlos como expresión de una sola realidad equivale a aceptar la ofrenda de la vida tal como nos la ha hecho Dios.

> Amo la vida y la cultivo tal como Dios tuvo a bien otorgármela. No lamento la necesidad de beber o de comer. Acojo gustosamente y agradecido lo que la naturaleza hizo por mí; me congratulo y alabo por ello. Es agraviar al grande y todopoderoso Donador el rechazar su regalo. (440)

Esta reconciliación a la que el hombre debería proceder es parte indispensable de su cura. No hay para Montaigne acto de mayor trascendencia que celebrar esta comunión entre el cuerpo y el alma.

Se trata, en consecuencia, de aprender a obrar y pensar como seres en quienes esta integración resulta inquebrantable siempre que importe hablar de quienes realmente somos. La intención de Montaigne es manifestar su conformidad con el hecho de ser como es. Para alcanzarla, lo indispensable es aprender a reconocerse y legitimarse. «Yo me estudio a mí mismo más que cualquier otro asunto. Soy mi física y mi metafísica.» (441) Comulgando con esa pluralidad de vivencias y sensaciones que lo constituyen, abierto a su propia versatilidad corporal y espiritual, Montaigne derrota el dolor que lo silencia e ingresa al sufrimiento que lo expresa.

Ensayar es, pues, empeñarse en liberar el alma. Para ello se hace indispensable dar a conocer sus ambivalencias, temores, vergüenzas, incertidumbres y pasiones. Montaigne está persuadido: lo no dicho opera en nosotros con perjuicio creciente. «Cuanto menos nos vertamos en palabras, más abultaremos nuestro pensamiento.» (442) Para Montaigne, el mal no arraiga, pues, en lo que, más allá de lo prescripto moralmente, pueda desearse o sentirse, sino en el hecho de no expresarlo. Callar es enfermar. Conviene que todos veamos nuestros vicios y los estudiemos para confesarlos; lo que al prójimo se oculta, también se oculta a uno mismo. Al quedar expuesta ante otro, asegura Montaigne, se disuelve la opresión que ocasiona el pesar renegado.

---

401. Miguel de Montaigne, *Ensayos escogidos*, «Del arrepentimiento», Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949, pág. 55.

402. Jorge Luis Borges, *El Aleph*, Buenos Aires, Emecé, 1961, pág. 164.

403. Miguel de Montaigne, ob. cit, «Del arrepentimiento», pág. 55.

404. Ibídem, págs. 55 y 56.

405. Ibídem, pág. 58.

406. Ibídem, pág. 57.

407. Miguel de Montaigne, ob. cit., «De la vanidad», pág. 94.

408. Ibídem, pág. 95.

409. Ibídem, pág. 94.

410. Miguel de Montaigne, ob. cit, «Del arrepentimiento», pág. 57.

411. Ibídem, pág. 55.

412. Ibídem, pág. 55.

413. Ibídem, págs. 55 y 56.

414. Ibídem, pág. 61.

415. Ibídem, pág. 55.

416. Erich Auerbach, *Mimesis: la realidad en la literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pág. 281.

417. Miguel de Montaigne, ob. cit, «Advertencia al lector», pág. 22.

418. Adolfo Bioy Casares, *Ensayistas ingleses*, «Estudio preliminar», México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, pág. 31.

419. Miguel de Montaigne, ob. cit., «De la vanidad», pág. 94.

420. Miguel de Montaigne, ob. cit., «De la presunción», pág. 23.

421. Miguel de Montaigne, ob. cit., «Del arrepentimiento», pág. 56.

422. Ídem.

423. Peter Burke, *Montaigne*, Madrid, Alianza, 1985, pág. 40.

424. Miguel de Montaigne, ob. cit., «De la vanidad», pág. 94.

425. Miguel de Montaigne, ob. cit., «Del arrepentimiento», pág. 55.

426. Peter Bürger y Christa Bürger, *La desaparición del sujeto*, Madrid, Akal, 2001, pág. 34.

427. Miguel de Montaigne, ob. cit. «Advertencia al lector», pág. 22.

428. Peter Burke, ob. cit., págs. 83 y 84.

429. Sophie Jama, *L'histoire juive de Montaigne*, París, Flammarion, 2001.

430. Miguel de Montaigne, ob. cit., «Del arrepentimiento», págs. 55 y 56.

431. Miguel de Montaigne, ob. cit., «Cada cosa a su tiempo», pág. 142.

432. Ibídem, pág. 143.

433. Ídem.

434. Miguel de Montaigne, ob. cit., «De la presunción», pág. 52.

435. Miguel de Montaigne, ob. cit., «Del arrepentimiento», pág. 58.

436. Miguel de Montaigne, ob. cit., «De la presunción», pág. 53.

437. Ídem.

438. Miguel de Montaigne, «De la experiencia», ob. cit., pág. 129.

439. Ibídem, pág. 131.

440. Ídem.

441. Ibídem, pág. 118.

442. Miguel de Montaigne, ob. cit., «Sobre unos versos de Virgilio», pág. 144.

# Aparecidas en Plaza de Mayo (443)

## I

Importa aquí un único punto: el que atañe al origen de la agrupación de las Madres de Plaza de Mayo. No exploro en estas páginas sino ese punto: el origen. Porque el origen de ese movimiento remite al enigma del pasaje del dolor al sufrimiento por parte de esas mujeres cuyos hijos fueron secuestrados.

Ese pasaje no comienza con la búsqueda individual del hijo desaparecido sino con la inscripción de ese empeño aislado y fallido en el marco de una iniciativa grupal. Se trata de una transición. La que va del pesar personal que se extravía en la impotencia al padecimiento colectivo que gana, como tal, envergadura creadora, capacidad de acción.

¿Cómo ocurrió? ¿Cómo llegaron esas mujeres a convertirse en Madres de Plaza de Mayo? «Salidas casi todas de patios con malvones y vestidas de percal», no contaban más que con un «quinto, cuarto, sexto grado de la escuela de barrio». (444) ¿Cultura política? Ninguna. Mujeres de su casa. Cuando pasaron a ser madres con hijos desaparecidos, el horizonte vital de la mayoría de ellas no excedía la rutina hogareña. La tragedia las encontró instaladas en un orden normativo contra el que jamás se habían rebelado. Muchas eran las que ignoraban incluso que, entre esos hijos cuyo rastro se había perdido, abundaban los que habían resuelto alzarse en armas contra el Estado. Contra ese mismo Estado a cuyas puertas la desesperación y la ingenuidad las impulsó a golpear inicialmente

en busca de información. Al proceder así, lo hacían de conformidad con los que les indicaba su educación. Confiaron en que el Estado resolvería lo que las atormentaba. Confiaron en que, por su mediación, podrían dar con el paradero de sus hijos. A tal punto llegaba en ellas la desinformación acerca de lo que sucedía en el país donde vivían.

Así fue como empezaron a conocerse y a reconocerse. «En medio del peregrinaje por despachos gubernamentales, comisarías, cuarteles, juzgados, organismos de derechos humanos.» (445) Querían creer. Presumieron, al menos en un comienzo, que el Poder las escuchaba. Que se les respondería a lo que preguntaban. Pero el Estado se mostró inflexible. Las Fuerzas Armadas, adueñadas del poder, aseguraban desconocer el paradero de las personas buscadas y se mostraban frente a lo sucedido tan intrigadas y desorientadas como las mismas madres.

## II

Un día, una de las madres, Azucena Villaflor de Vincenti, convocó a las que habían empezado a frecuentarse. Les dijo que el camino por el que iban no llevaba a ningún lado.

> Nos mienten en todas partes. Nos cierran todas las puertas. Tenemos que llegar a ser cien, doscientas, mil madres. Hasta que nos vean. Hasta que todos se enteren. Hasta que el propio Videla se vea obligado a recibirnos y darnos una respuesta. (446)

Fue el instante crucial. El momento de la inflexión decisiva. La transfiguración había empezado. Nacía la convicción fundamental: las madres debían unirse. Dejarse ver unidas. Todos, de esa forma, sabrían qué estaba ocurriendo. En eso no se equivocaba Azucena Villaflor. Se equivocaba, en cambio, al creer que el hombre que representaba a las Fuerzas Armadas en la presidencia de la Nación cedería entonces en lo que hasta allí no había cedido. Azucena Villaflor subestimaba lo que aún desconocía: la decisión del gobierno militar de aniquilar a los llamados desaparecidos y no

dejar rastros de ese procedimiento. Ella aún ignoraba, y con ella todas las demás, que la pregunta que desvelaba a las madres —¿dónde están nuestros hijos?— jamás iba a ser respondida por el Estado. Así lo justificó, más tarde, el general Ramón Genaro Díaz Bessone:

> Teníamos que exterminar a la subversión y esto no se podía hacer legalmente, porque luego los sectores civiles no solo amnistiaban a los subversivos, sino que si se los hubiese exterminado públicamente hasta el Papa habría protestado, como sucedió en el caso chileno. (447)

¿Qué decir de la lógica que inspira este razonamiento? Cada una de aquellas mujeres sumó su esfuerzo a la creación de las Madres de Plaza de Mayo en el momento en que presintió con horror lo que años después confesó el general Díaz Bessone.

«¿Cómo un grupo de mujeres humildes y sin estudios pudo haberse convertido en protagonista de las virtudes cívicas?» La pregunta es medular y la formuló Osvaldo Bayer. (448)

A la vez, su respuesta no hace sino potenciar el enigma al que remite la pregunta. Ellas pudieron hacer lo que hicieron, dice Bayer, mediante «la socialización de la maternidad». (449)

Socializar la maternidad. Es lo que, en mis términos, equivale a transitar del dolor al sufrimiento. A hacer de lo perdido un patrimonio. Del aislamiento que asfixia, la condición de posibilidad del encuentro que revitaliza. De la familia deshecha, el punto de partida para la construcción de una nueva familia. Tiene lugar, de tal modo, la configuración de un duelo. El duelo mediante el cual se convierte aquello que ya no se tiene en algo con lo que se cuenta por primera vez. Lo realmente perdido en simbólicamente recuperado. La falta en facultad.

Es sabido: la mayoría de las madres afectadas por el secuestro de sus hijos no ingresó jamás a esta etapa. Agotó sus fuerzas en la etapa precedente. Y terminó a merced de la misma parálisis y la misma desesperación que, desde el inicio, consumió a sus maridos; a esos padres que nunca salieron a la calle. La enfermedad, la

muerte, el suicidio fueron, recuerda Bayer, (450) su pavoroso desenlace común.

Las madres que, en cambio, sí pudieron realizar el tránsito del dolor al sufrimiento, llevaron a cabo una «asombrosa transformación». (451) Y al lograr lo que se propusieron, promovieron la irrupción de un concepto de ciudadanía inesperado. Su eje vertebrador fue la maternidad. Con él, la tragedia ganó espacio público.

## III

El Estado obró en forma especular. ¿Las madres nada sabían de sus hijos? El Estado, tampoco. ¿Ellas buscaban información? El Estado también. La meta que los represores se fijaron era precisa: sembrar el desaliento, lograr que cundiera; promover la desorientación. Pero algo, de pronto, falló. Y pasaron a ser dos, y no ya uno, los procesos de reorganización. Uno, el autodesignado «nacional», era el que los militares se dispusieron llevar a cabo. El otro, el que las madres supieron concretar al socializar la búsqueda de sus hijos. El primero se fundaba en la necesidad de sembrar la muerte. El segundo, en la exigencia de preservar la vida. Uno, en el silencio y la censura. El otro, en el derecho a la expresión.

Las madres pudieron agruparse cuando descubrieron que el infierno impuesto a cada una no era otro que el que afectaba a todas. Se supieron, así, partes de un mismo conjunto. Un conjunto que la dictadura había concebido mucho antes que ellas. El aislamiento inicial en el que las madres procedieron y la inoperancia en que, fatalmente, desembocaba cada una, aparecieron entonces, ante los ojos de todas, como el denominador común. A todas las definía esa maternidad burlada. Patrimonio de todas era esa angustia que las atenazaba y sin embargo no las destruía. Así se descubrieron unas a otras, unas en otras. Y, de ese modo, cada una ganó ante sí misma una nueva significación: era aquella en quien las demás se veían reflejadas. Ya no el reflejo de la impotencia que, como en un eco siniestro, proponían los funcionarios del Estado

cuando ellas los interrogaban, sino el reflejo del dolor transformado en búsqueda, en decisión de saber. En la convicción de que no debían detenerse hasta no dar con el paradero de sus hijos.

El agobio personal pasó, de esa manera, a ser pesar compartido. El encuentro que entre ellas protagonizaron ya no tenía por escenario las oficinas que el Estado dispuso para forzarlas a tramitar su fracaso. Era otro, ahora, el escenario. Otro porque, al reunirse en respuesta a la inspirada convocatoria de Azucena Villaflor, llegaron a constituirse en algo más que madres angustiadas. Se habían reunido, se habían unido y, juntas, enfrentaron a un Estado resuelto a desconocerlas. A un Estado que aseguraba que no sucedía lo que pasaba. En ellas, con ellas, surgió un nuevo sujeto político. Ganó forma la denuncia de un mal generalizado. Una realidad social enmascarada irrumpió a la vista de todos. La comunión ganada mediante el reconocimiento del dolor compartido consolidó, de allí en más y por muchos días, la fraternidad que se profesaron y el proyecto que supieron concebir. El empeño puesto por cada una en no dejarse vencer por el desaliento había nutrido la simiente de una tarea colectiva que habría de ganar estatuto histórico. La primera persona del plural incorporó y representó, a partir de allí, a la primera del singular. Ahora cada una podía decir «nosotras». Lo señala bien Ulises Gorini: «El enfrentamiento a la dictadura definió en última instancia la constitución e identidad del movimiento de las Madres.» (452)

Sin habérselo propuesto, los golpistas habían contribuido al nacimiento de esa agrupación de mujeres dispuestas a hacerse oír aun a riesgo de sus vidas. Cuando lo advirtieron, ya era tarde. Aquella inocencia inicial con que cada cual había actuado, a fuerza de verse burlada, terminó alentando la irrupción de un espíritu contestatario incontenible.

Una conciencia política innovadora, frontal y rotunda, distinguió a las Madres de Plaza de Mayo. A esas madres que sobrevivieron no solo a la muerte sino también a la locura y al Estado, responsabilizándolo por la desaparición forzada de sus hijos. Cedió para siempre la confusión del comienzo, cuando solo el desprecio

las acogía en su marcha sin rumbo en pos de los que súbitamente habían dejado de estar. Pasaron a ser, así, madres excéntricas, fuera de lugar, salidas del contexto tradicional que hasta allí las definía. Y no podía ser de otro modo. La simetría entre ellas y el Estado no podía sino ser absoluta. Si el Estado no se situaba donde debía, ellas tampoco podían permanecer donde hasta entonces lo habían hecho.

## IV

Madres fuera de lugar, fuera de sí, fuera del hogar al que se las homologaba. Madres que, desubicadas a fuerza de querer ser lo que siempre habían sido, terminaron por ser otras. Mujeres inconcebibles que interpelaron al Estado en su condición de madres. Era algo imprevisto, algo inédito. Lo imprevisto y lo inédito que, para ser entendido, demandaba nuevas categorías. Y esas categorías, claro está, no podían proveerlas las Fuerzas Armadas.

> Resultaba impensable [para la dictadura] que meras amas de casa hubieran imaginado la formación de ese movimiento. Para el poder constituido por entonces, la aparición de las Madres se explicaba únicamente como el resultado de una táctica o de una iniciativa política de su enemigo número uno: la subversión. (453)

La complejidad del fenómeno desbordaba la cultura militar. La orientación seguida por esa cultura no podía sino llevar a desconocer, incluso, la forma en que, al proceder como lo hicieron, las Fuerzas Armadas habían contribuido a crear lo mismo que ahora querían destruir. La dictadura nunca había pensado que la condición filial de los detenidos desaparecidos podía llegar a ser socialmente determinante. La carátula de «subversivos» a la que el gobierno militar reducía su identidad, nada decía de las personas cuya aparición exigían las madres. La de «hijos» era, para el poder, una noción política inviable. Como lo era la de «madres» si se la refería a un contexto ajeno al hogar. ¿Qué madres eran esas que irrumpían en la calle desafiando al Estado? O se era madre y se permanecía entre las paredes de la casa o no se lo era y se

marchaba por la plaza central de la República alentando la subversión. Una miopía congénita impedía al gobierno militar discernir la singularidad del fenómeno ante el que estaba. Lo que esas mujeres representaban desbordaba los recursos de su percepción. Por eso, lo único que el Proceso pudo hacer fue empeñarse en rehabilitar su lectura de los hechos. Si la realidad se insubordinaba, cabía apalearla hasta que volviera a retomar el cauce perdido.

## V

Nada más lejos de la intención de la dictadura que afectar la noción de maternidad. Pero, aun sin proponérselo, eso fue lo que hizo. Un desenlace imprevisto que a ella misma la sorprendió. Para evadirse de esa verdad que la acosaba desde la Plaza, mediante una demanda constante y creciente, decidió negar a esas mujeres el estatuto de madres. Las consideró cómplices y las llamó «locas de mierda».

Excluidas de lo humano por el decálogo dogmático, ninguna norma exigía ya su comprensión. El propósito era hacerlas desaparecer junto con sus hijos. Disolverlos e indiferenciarlos, a todos ellos, bajo el estigma común de «subversivos».

Presionadas hasta la asfixia por ese proyecto de aniquilación que las paralizaba individualmente, las Madres dieron vida al movimiento que las salvó. Privadas del derecho a la maternidad, lo estaban de todo derecho. Al igual que los militares, también ellas eran parte de una cultura conservadora. El anonimato al que se las forzaba individualmente terminó por infundir a todas una identidad colectiva. Esa identidad grupal las rebautizó. Sortearon así el exterminio legal y ontológico que les quiso imponer la dictadura. Aprendieron a transformarse para dar mejor sustento a su demanda inamovible. Cambiaron para no perder identidad. Pasaron, de ese modo, a ser lo que nunca se habían propuesto al iniciar la búsqueda de sus hijos: un bastión del derecho, memoria activa, protagonistas de una denuncia intransigente. Nadie, en la Argentina de ese

tiempo, desplegó su resistencia a la dictadura con la fuerza innovadora con que lo hicieron ellas. El sufrimiento les asignó un papel incomparable. Voces diáfanas y sonoras en una sociedad medrosa y silenciada.

Puesto que la ley renunciaba a ser lo que debía, no hubo para las madres reingreso posible a sus casas de siempre. La Plaza de Mayo se constituyó, entonces, en el único sitio donde podían seguir reconociéndose como madres. El único hogar posible donde albergar a sus hijos desaparecidos. Y el viejo hogar pasó a ser, irremediablemente, el espacio que escenificaba el encierro y la claudicación, la muerte de la maternidad.

En ese nuevo hogar —la Plaza— se fue configurando, a la vez, una nueva familia. La familia de las madres desoídas, negadas por la dictadura militar. De la maternidad literalmente vivida, pasó cada una de esas mujeres a la maternidad simbólica, socialmente ganada. Juntas dieron a luz el hijo común. Se produjo una auténtica transubstanciación desencadenada por la respuesta que no tuvo lugar ante la pregunta irrenunciable: «Nuestros hijos, ¿dónde están?». Al socializar su reclamo de justicia y enhebrar en un solo cuerpo sus maternidades, esas mujeres llevaron a la práctica una anomalía indispensable para expresar una aberración inadmisible. Dejaron de gemir aisladas, entre cuatro paredes. Pasaron, a partir de entonces, a marchar por la Plaza. Los jueves, todos los jueves. El punto de vista oficial sentenció que su presencia en la Plaza era inaceptable porque subvertía el orden social. No era cierto. Lo que la presencia de las Madres en la Plaza evidenciaba era hasta qué punto el desequilibrio social e institucional en que vivía el país había encontrado en el terrorismo de Estado la principal herramienta para acelerar y profundizar su deterioro.

## VI

Está más que asentado: en la tragedia ateniense la mujer griega alcanza el protagonismo social que no logra en la vida pública. Es ella quien, con frecuencia, está exenta de la ceguera que impide a

los hombres reconocer las fronteras entre lo que la sed de poder pretende y lo que la realidad permite. «Si se olvida que la comedia aristofánica tiene como primer objetivo la risa, podría incluso creerse en la existencia de un discurso cívico femenino enteramente construido sobre el orgullo de ser madre.» (454)

Se entiende además que, con el auge de la democracia, las mujeres se vieran aún más denigradas de lo que hasta allí habían sido, por los adversarios de un mundo político abierto al debate. Lo que la *doxa* tenía de repudiable para la filosofía, lo tuvo desde siempre la condición femenina para los enemigos de la democracia. Es que, con el advenimiento de la democracia, se le brindó al individuo, fuente productora de la *doxa*, un lugar del que hasta entonces careció en la vida pública. A raíz de ello, creció el temor a sus excesos. Los riesgos cívicos acarreados por una subjetividad que abandonaba su reclusión en la privacidad y ganaba la calle buscando incidir en los destinos de la polis fueron denunciados, entre otros, por el Sócrates platónico. Lo emocional y lo temperamental, adueñándose del discurso, feminizándolo en suma, comprometían el equilibrio del Estado. Quiero decir que, con la democracia, pudo verse que la figura del varón se aproximaba inquietantemente a esa interioridad más y más convalidada por el saber de los sofistas, cuyo fundamento, a juicio de los filósofos, no era otro que el fervor despertado por las pasiones y las creencias nacidas en las impresiones personales y diseminadas mediante la habilidad retórica. La política, sentenció Platón, se feminizaba con la democracia. La celebridad alcanzada por los poetas y combatida por el autor de *Leyes* permitía reconocer que el discernimiento del varón no era menos vulnerable a la confusión emocional que el de la mujer, si se lo dejaba en manos de la educación impartida por los artistas y los Protágoras de turno. Era preciso, creía Platón, expurgar de feminidad al Estado para sanear la política. Así quedaría atrás el orden democrático y se habría restituido a los hombres la capacidad de ejercer la administración de Atenas con la eficacia indispensable. Silenciar a los poetas y consolidar en el poder a los filósofos, como establece la *República*, equivalía a

restringir la libre circulación de las emociones y sensaciones que, al feminizar el entendimiento, arrastraban a la decadencia de la ciudad. Licurgo escribe, por su parte, que la naturaleza quiere que las mujeres amen a sus hijos (*génos philókteton*) sin restricciones. Ese amor no reconoce sumisión a ninguna ley. Por eso las madres eran políticamente peligrosas. Sófocles probó hasta dónde fueron capaces de llegar Yocasta y Clitemnestra. Eurípides nos dio a Medea. Esquilo, a Ío, a quien concibió como raíz de la rebelión contra el despotismo. Y Aristófanes, en su *Lisístrata*, ironizó magistralmente acerca de la resolución con que una mujer apasionada es capaz de traspasar cualquier frontera, sea una madre, una amante o una esposa.

Ahora bien: hay que convenir que, durante el Proceso, fue el Estado argentino el que se desentendió de las leyes que las madres sí acataban y con cuyo respaldo creyeron contar para localizar a sus hijos. Las madres descubrieron entonces que no eran ellas las que estaban fuera de lugar sino el Estado; un Estado que operaba en la ilegalidad, como lo hacían muchos de sus hijos. Para restaurar la ley faltante, las Madres se lanzaron a la Plaza. Con ellas y en esa Plaza, reaparecieron los desaparecidos. Y aparecieron como tales, por primera vez, sus verdugos, los promotores de la represión clandestina.

Eran los mismos que caían sobre ellas, empeñados en disuadirlas de su marcha. Las Madres los señalaron, los denunciaron. Denunciaron la polis como el sitio de lo anómalo. Esa denuncia generalizada tuvo un solo fundamento: la demanda materna. Pero al desbordar hacia la calle, al politizarse mediante la exigencia que formuló al gobierno, esa demanda realizó lo inconcebible: enfrentó a sus voceras con la dictadura militar. Cada una de esas mujeres fue entonces caratulada como delincuente, reprimida como expresión inaceptable de los espectros que convocaba. ¿Qué clase de mujeres eran esas que ya no estaban entre las cuatro paredes de su casa?

Lo suyo, sentenció el Estado, no es cultura sino locura. A propósito del mundo griego Nicole Loraux escribe: «El ideal sería el de encerrar herméticamente el dolor femenino en el interior de la

casa, sobre todo cuando la mujer enlutada es una madre que llora a su hijo». (455)

Si «las manifestaciones de duelo» no llegaron a desbordar «sobre el funcionamiento de las instituciones políticas» (456) fue porque, en el mundo ateniense que ellas caracterizan, se impidió la sinonimia entre *oikos* (casa) y *polis* (ciudad). Las leyes que regían en la primera eran obra, siempre, de la segunda. Lo que equivale a decir que las normas orientadoras de la polis no podían provenir de la casa, como se aspira a que ocurra en las páginas de *Lisístrata*. En un sentido fundamental, los «excesos» a que estuvo expuesta la ciudad griega (tebana y ateniense, en particular) a raíz de la exposición pública alcanzada por el dolor femenino, no volvieron a tener lugar en la ciudad occidental hasta la irrupción, en la Argentina de la segunda mitad del siglo XX, de las Madres de Plaza de Mayo.

## VII

La Constitución había desaparecido. Al igual que los hijos. Al pedir por estos, pedían por la restitución de aquella. Al situarse *metá oikos* (fuera de la casa), las madres se desubicaron y desubicaron, igualmente, a quienes creían saber quiénes eran ellas. Las Fuerzas Armadas, en un primer momento, no supieron, ya lo dije, cómo nombrarlas. Ni de qué manera hacerlas callar. Respuestas del desconcierto que les causó su aparición, las llamaron «locas». Luego resolvieron que esa caracterización no bastaba. Esas mujeres en la calle no podían sino responder a un propósito subversivo. Pasaron a ser, así, una expresión más de la guerrilla que el Proceso había resuelto aniquilar.

En términos de Loraux: Antígona no busca «rehabilitar políticamente la memoria de su hermano». Tampoco quiere «derribar a Creonte». Solo anhela «honrar el cuerpo muerto de Polineces». Pero su conducta, interpretada por el Poder, equivale a todo lo que Antígona no tiene la intensión de significar. Las madres argentinas, en un orden análogo, no pudieron evitar que su desvelo

—el de encontrar al hijo que cada una había perdido— constituyera, aun en el tiempo en que no se habían unido, una asechanza para el Poder, una transgresión del orden establecido. No había secuestrados, por lo tanto tampoco había hijos. Había desaparecidos. Y ello debía ser así para sus familiares como lo era para el Estado. Cuando las madres advirtieron que el trato dispensado a cada una en las dependencias del Gobierno era el mismo que todas recibían, se descubrieron como conjunto. Entonces se agruparon; vale decir, se reconocieron e identificaron. Al hacerlo, el desafío al Poder que desde siempre representaron, se les hizo evidente. Las correlaciones, hasta allí veladas o semiveladas para esas mujeres, ganaron súbita transparencia: Madres fuera de lugar y reunidas bajo una misma consigna, implicaban puesta en tela de juicio de un poder al que, con ese gesto, se caracterizaba como fuera de la ley; delictivo y encubridor de su delito. ¿De qué otro modo podía concebir la dictadura el desborde callejero y colectivo que llevaban a cabo sino como un delito mayor? Ubicar a sus hijos equivalía, para ellas, a reubicarse como madres. Empeñadas todas juntas en lograr lo que querían, iniciaron una rebelión inédita contra la identidad suprimida: tanto la propia como la de su descendencia. Reunidas, unidas, marchando por la Plaza, dieron forma de resistencia y denuncia a lo renegado por el Estado y al Estado renegador.

En *Siete contra Tebas*, Esquilo se muestra implacable en su retrato del apoliticismo femenino. Sujeta a emociones sin control, esclava del miedo que le inspiran la guerra y la muerte, la mujer implora la protección divina de su vida y de la ciudad, sin comprometerse en la defensa de su patria. Donde se requiere entereza y resolución, ella aporta únicamente plegarias. Ignora lo que Eteocles, en cuyas manos está la defensa militar de Tebas, no se cansa de repetir: aun cuando a ciencia cierta, no pueda saberse si los dioses estarán o no de nuestra parte, es incuestionable que nunca se inclinarán por quienes no sumen su propio esfuerzo al favor celestial que solicitan.

En el caso de las mujeres que Esquilo retrató, su afán dista de ser

el de protagonizar subjetivamente la historia. Nada más lejos de ellas que lanzarse a la acción. Piden paz pero no están dispuestas a ganarla. Esas tebanas son el reverso acabado de las mujeres argentinas enfrentadas al Proceso. Hartas de suplicar la ayuda de los cielos y el Estado, las Madres de Plaza de Mayo decidieron hacer de todas ellas una e ir en pos del hijo común que ya no era un enigmático desaparecido sino un secuestrado. Las mujeres tebanas vivían al margen de la política y no fueron capaces sino de vivir así. Las argentinas no hubieran sido muy distintas de ellas, si el terrorismo de Estado no las hubiese forzado a cambiar. Al no poder sostenerse en la identidad que durante tanto tiempo les fuera connatural, pasaron a ejercer su maternidad de un modo hasta allí inconcebible. Socializando su padecimiento, dieron lugar a su propia transformación cívica. Agrupadas y expuestas, fueron la expresión pública de una tragedia colectiva que responsabilizaba al gobierno militar por el destino corrido por sus hijos. Y fue esta acusación —la de llevar a la práctica un plan filicida— la lectura que los militares no esperaron nunca que se efectuara de su conducta. Incapaces de impedir que así se los caracterizara, se descubrieron, a la vez, como paradójicos promotores de la aparición de esas Madres politizadas. Ellas fueron lo anómalo femenino que desnudó la anomalía masculina encarnada por un Estado que obraba al margen de la ley.

¿Cómo no suponer, por lo demás, la extenuante intensidad de los conflictos hogareños? ¿Los desencuentros desgarradores entre padres paralizados y madres combativas? Ellas, transitando del dolor al sufrimiento, en pos de esos hijos a los que se negaban a concebir como desaparecidos. Ellos, estancados en el dolor, no sabiendo sino callar y llorar, aniquilados. «Feminizándose» bajo el peso del Poder que los amedrentaba. Entregados a la impotencia y la resignación, como Ismene en la tragedia inolvidable. Ellas, «masculinizándose», haciendo suyo el proceder de Hécuba, la ira de Clitemnestra ante la pérdida de Ifigenia. Hay que imaginarse la gradual irrupción de este nuevo semblante de la política. De la política entendida, ahora, como expresión del «exceso» femenino.

## VIII

Insisto: las madres, al inicio de su gestión, no reivindicaron la ideología de sus hijos. Todo lo que querían era ubicarlos, saber dónde estaban. Exigían su localización ante un Estado que se desentendía de cualquier responsabilidad al respecto. De hijos desaparecidos, a ese Estado nada le constaba. Era una categoría ajena a su jurisdicción. Una noción que remitía a un problema por cuyo esclarecimiento poco y nada podía hacer el Estado.

Muy pronto supieron las Madres que, con esa actitud de frontal prescindencia, los militares aspiraban a disolver su reclamo en la inoperancia. Muy pronto, que estaban comprometidas en una lucha que era también ontológica. Consagrada cada una a encontrar a su hijo, reafirmaba una existencia negada por el Estado, una presencia que, con su rechazo a concebirla como real, el Estado descalificaba.

Antígona, hija de quien fuera su propio hermano, Edipo, al resolver dar sepultura a Polineces, busca crearse una normalidad familiar con la que no cuenta. Las madres, aun antes de agruparse, ya obran, en cambio, para impedir que se volatilice una realidad familiar con la que sí cuentan.

El Proceso desconoció el alcance de la interdependencia que se estaba gestando entre el terrorismo de Estado y la lógica irreductible de la maternidad por él afectada. Resueltos a terminar con la política y los partidos, las instituciones republicanas y los sindicatos, las universidades y la libertad de expresión, tanto como con la insurgencia armada, que tampoco vacilaba en recurrir al secuestro y al asesinato, crearon sin proponérselo las condiciones propicias para la constitución y la manifestación pública de ese movimiento de mujeres decididas a impedir que el silencio ahogara su demanda. Así se produjo, en lo más íntimo de cada una, el pasaje del dolor al sufrimiento. El abandono de una concepción ingenua del Estado por otra en la que este quedó caratulado como totalitario. La dictadura, entonces, resolvió proceder con las Madres tal como lo había hecho con sus hijos. Eliminó a las inspiradoras y líderes iniciales de la agrupación: Azucena Villaflor de Vincenti, María Ponce de Bianco y Esther Ballestrino de Careaga.

Estimaron los represores que el impacto de esas desapariciones aleccionaría a las Madres. Nuevamente se equivocaron y, al equivocarse, se delataron. El secuestro de esas tres mujeres echó luz sobre el modo en que habían procedido las Fuerzas Armadas con los hijos que todas buscaban. Lejos de debilitarlo, esa atroz evidencia fortaleció al movimiento. Aun así, la profunda incomprensión inicial de lo que las Madres significaron no fue, desgraciadamente, patrimonio de las Fuerzas Armadas. Ningún apoyo encontraron en los partidos políticos, afectados por la misma represión que ellas, ni en las entidades de derechos humanos preexistentes. Las Madres representaban algo a tal punto inédito que quienes no las enfrentaron abiertamente, las trataron con distancia y suspicacia. Faltaban categorías para pensar lo que significaban. Una cultura anquilosada ejercía su magisterio tanto entre uniformados como entre civiles. Incluso ellas debieron aprender a comprenderse y caracterizarse adecuadamente. Podría afirmarse que su propia originalidad las excedía.

Finalmente, supieron designarse. Ya no se definirían como madres de sus hijos. El nombre que de allí en más las caracterizaría sería el de Madres de Plaza de Mayo. Vale decir: mujeres identificables, como madres que exigían la aparición de sus hijos, enfatizando el sitio donde esa presencia era reivindicada. Sitio paradigmático por excelencia, en él y mediante él, ellas dieron cuerpo a lo que de cuerpo estaba privado. Por obra de las Madres, la Plaza volvió a ser, como otras veces, un espacio fundacional. Por obra de la Plaza, ganaron ellas entidad como aparecidas. Aparecidas en Plaza de Mayo.

## IX

Algo más, igualmente notable. Al constituirse como agrupación, las Madres reivindicaron derechos y garantías constitucionales que muchos de sus hijos, identificados con la lucha armada, despreciaron abiertamente. Esos derechos y garantías formaban parte, para ellos, del repudiable mundo burgués que deseaban

abolir. Tan abolido lo querían como lo quisieron las Fuerzas Armadas, autoras del golpe de Estado que de hecho lo exterminó a partir del 24 de marzo de 1976.

Por obra de las Madres, sin embargo, la Plaza de Mayo pasó a ser, en un primer momento, el escenario central desde el cual se defendió una concepción de la ley y el orden constitucional menoscabados por la violencia y repudiados por los dos bandos que se disputaron a tiros el poder.

El establecimiento de un día semanal para efectuar la ronda en torno a la Plaza —los jueves— instauró un tiempo grupal significativo, orientado por un propósito que le infundía sentido, por oposición a un tiempo individual, vacío de significación, que resultaba del fracaso de las gestiones individualmente emprendidas para ubicar a los hijos de los que nada se sabía. Con ello, la iniciativa se desplazó del campo de lo virtual —esperanza diariamente reconstruida de obtener algún dato sobre el paradero de los hijos— al campo de lo real, encuentro efectivo de los jueves, en la Plaza, para hacer valer, ante las autoridades, la conciencia del reclamo fundamental en forma de una denuncia pública y ya no privada, conjunta y ya no aislada. Los jueves, la ausencia de los hijos ganó un relieve social inocultable a través de la «movimentación» de las Madres. Al reunirse y manifestarse, las Madres impidieron que se apagara la estela de esos cuerpos abolidos, privados de espacialidad. La marcha de los jueves rompió el mutismo mediante el que los verdugos buscaron acantonarse en la impunidad. Y la forma en que las Madres supieron lograrlo consistió en capitalizar para su causa el valor simbólico de la Plaza de Mayo. Cada pañuelo blanco en las cabezas de esas mujeres identificaba, simultáneamente, una ausencia y una presencia. Una vida sustraída y una sustracción hecha denuncia. Por eso, en la figura de esas Madres que irrumpieron en la Plaza, los represores no tuvieron más remedio que reconocer dos verdades. Por un lado, la que exponía sus personas y su investidura al repudio público mediante el rechazo de la dictadura. Por otro, la que los forzaba a ver una vez más los rostros de aquellos a quienes estaban seguros

de no reencontrar: los de sus víctimas. Las Madres, de tal modo, arrebataron a la dictadura el monopolio de los significados mediante el cual la censura se empeñó en instalar la equivalencia entre su palabra y los hechos.

Si no contamos con un término para designar a los padres que pierden un hijo, sí tenemos uno, en este caso, para designar el sitio donde ese indecible se hace evidente: Plaza de Mayo. Allí afloró lo indesignable. Allí, la vida y la muerte incautadas saltaron a la vista. El retorno de lo reprimido tomó forma de madre, de plaza, de ronda, de jueves. Las madres volvieron a ser quienes, en sus cuerpos, contuvieron, una vez más, a sus hijos. Los pañuelos blancos, las pancartas con las imágenes y los nombres de los desaparecidos dijeron de esa segunda gestación de los ya nacidos.

## X

La práctica de secuestros y desapariciones por parte del terrorismo de Estado privó a sus víctimas de todo derecho. Tan radical fue esa privación que negó, además, el derecho a la muerte como algo personal. A la desaparición de sus vidas se sumó la desaparición de sus muertes. *Nadie* fue secuestrado. *Nadie* fue torturado. *Nadie* fue muerto. *Nadie* pasaba a ser todo aquel que caía en manos del Proceso. En este sentido, el término «desaparecido», empleado por la dictadura, dice acabadamente en qué se convertía aquel a quien ella se lo aplicaba. Remite a la terrible verdad agazapada en la intención distorsionante con que se lo empleó. De las cenizas de esa doble singularidad destituida —la del hijo secuestrado y la de la madre desconocida como tal— nació la comunidad de mujeres más original de la historia política contemporánea. Con las Madres en Plaza de Mayo resaltó el carácter interdependiente de las leyes que gobiernan lo público y lo privado. Una vez más, Creonte fue desmentido. Una vez más, Cronos fue burlado por una madre humillada. Y a ello hay que añadir algo no menos sorprendente. Algo que muchos de los hijos de esas mujeres agrupadas en la Plaza estuvieron muy lejos de concebir: que la historia perpetuaría sus

nombres ante todo como hijos y no como guerreros o militantes políticos. Que otra vez, como cuando niños, volverían a aparecer sustentados por sus madres; identificados, primordialmente, por su filiación familiar antes que por su proveniencia ideológica o sus principios revolucionarios. De esta última manera y solo de ella los quiso concebir la dictadura. Pero las madres se lo impidieron. A tal punto que hoy son primordialmente evocados en casi todo el mundo, no por sus principios políticos o sus acciones de combate, sino por lo que de ellos supieron hacer sus madres al convertirlos en la fuente inspiradora de una causa cívica antidictatorial. Esos hijos aspiraban a perpetuar su memoria como promotores de un nuevo orden social. Las circunstancias quisieron, sin embargo, que, en la etapa fundacional del movimiento, fueran reivindicados exclusivamente como hijos. Lo memorable, desde esta perspectiva, no fue lo que ellos hicieron, ni lo que pretendieron hacer. Lo memorable fue lo que por ellos hicieron sus madres.

---

443. Las intuiciones básicas que dieron origen a este capítulo se vieron afianzadas con la lectura de *La rebelión de las Madres*, de Ulises Gorini. Quiero, por eso, dejar constancia de mi gratitud hacia ese historiador.

444. Osvaldo Bayer, prólogo a *La rebelión de las Madres*, de Ulises Gorini, Buenos Aires, Norma, 2006, pág. 17.

445. Ulises Gorini, ob. cit., pág. 160.

446. Ibídem, pág. 63.

447. Ibídem, pág. 18.

448. Ibídem, Prólogo, pág. 19.

449. Ídem.

450. Ídem.

451. Ídem.

452. Ibídem, pág. 22.

453. Ibídem, pág. 23.

454. Nicole Loraux, *Madres en duelo*, Buenos Aires, Ediciones de la X, 1995, pág. 24.

455. Ibídem, pág. 43.

456. Ibídem, pág. 45.

# La vejez, drama y tarea

## I

Las consideraciones que siguen no son aún las de un viejo. Lo serían, sin duda, de haber estado escritas en tiempos de Cicerón, de Erasmo, de Montaigne. Tengo sesenta y cinco años. La expansión del promedio de vida, lograda en el siglo XX, me ha favorecido. Se han desplazado las fronteras tradicionales que establecían las edades del hombre. A lo que todo indica, para empezar a ser considerado un viejo, se requieren hoy entre setenta y setenta y cinco años. Cuento, pues, con un razonable lustro de tolerancia. La ciencia, aliada al convencionalismo, puede, a veces, llegar a ser generosa.

Pero si bien no me ha alcanzado, la vejez ya me inquieta. Su sombra se proyecta sobre mí y no puedo desconocer, al mirarme, que su presencia asoma en mi figura. Una presencia que, como lo irán proponiendo estas páginas, bueno sería que no fuese solo la suya ante cada uno de nosotros, sino también la de cada uno de nosotros ante ella. Y no en el umbral de la vejez, como en mi caso, sino en los años mozos. Pensar en lo que todavía no nos ocurre bien puede significar ocuparnos de lo que nos atañe. No se trata tan solo y ante todo de ser previsores. Se trata de algo más esencial. De una mejor disposición, diría yo, para habitar, hasta donde se puede, lo ineludible. La cercanía de lo ineludible.

La vejez está en nosotros. Somos nosotros. Es una realidad que nos atraviesa. A cada cual y desde siempre. Y que, en un momento

dado, ya no se deja soslayar. Ella es, de pronto, lo que nos pasa. En esa medida, nos fuerza a encararla. Nos impone como nuestra su verdad. «Vendrá la muerte y tendrá tus ojos» —advierte Pavese—. (457) Pero antes, nuestros ojos empiezan a ser los de la vejez. Al obligarnos a reconocerla en nuestro semblante, ella nos prueba hasta dónde estamos involucrados en lo que significa. No obstante, este reconocimiento no implica una identificación. No hay equivalencia. No hay resignación. Algo en nosotros se resiste a ser lo que nos pasa. A consistir en lo que nos sucede. Se trata, por eso, de un extrañamiento y, como tal, de una revelación. De un acontecimiento, en suma, en el que sin perder por entero la familiaridad con nosotros mismos, no podemos dejar, pese a ello, de sentirnos otro que aquel que protagoniza lo que nos ocurre. La verdad de lo que nos ocurre no pareciera decirlo todo de nosotros. Y sin embargo, ahí está, rotundamente, esa verdad. La verdad de lo que nos sucede. Una terca suposición hasta allí vigente —la de que no envejecemos—, un buen día se desploma. Lo que, empecinada y ciegamente, ella aseguraba, de golpe ya no resulta evidente. Se ha resquebrajado, no se sostiene. Ha dejado de ser indudable. Algo, en el espejo en el que nos veíamos idénticos, ya no está allí. Esta disonancia súbita nos llena de perplejidad y nos colma de desconsuelo. Es la tristeza de verse envejecer. La pena de advertir que esos rasgos que aún son los nuestros no son ya tal como hasta entonces presumíamos. Como un barco que de a poco se aparta del muelle y empieza a desdibujarse en la distancia, así hemos comenzado a partir, a apartarnos, de nosotros. La proximidad de lo ineludible ha empezado a hacerse oír en nuestro cuerpo.

Cecilia Meireles supo registrar esta emoción:

*Yo no tenía este rostro de hoy, tan calmo, tan triste, tan delgado, ni estos ojos tan vacíos, ni este labio amargo.*

*Yo no tenía estas manos sin fuerza, tan detenidas y frías y muertas; yo no tenía este corazón que ni se muestra.*

*Yo no advertí este cambio, tan simple, tan cierto, tan fácil: ¿En*

*qué espejo se perdió mi imagen?* (458)

No menos inspirada es la caracterización en prosa que de esta vivencia logró Vladimir Jankélévitch:

> Del mismo modo que el indiferente descubre de súbito la personalidad de un vecino al que venía saludando descuidadamente desde hace años, o como el paseante se vuelve de pronto sensible a la belleza de una plaza que atraviesa todos los días sin siquiera mirarla; así como ese paseante, sobre ese paisaje visto mil veces, echa de pronto una mirada nueva, así el hombre que envejece se da cuenta un buen día de la cruel realidad; una mañana cualquiera descubre ese rostro arrugado que es el suyo y que hasta ese día observaba distraídamente; pensativo, examina con cuidado la señal precursora; contempla en silencio los pliegues del rostro como si nunca los hubiera visto antes, ¡como si los viera hoy por primera vez! Y efectivamente descubre la verdad, en cierto modo por primera vez… redescubre a su turno y por cuenta propia aquello que los hombres sabían desde siempre… (459)

En el mundo moderno, la vejez ha dejado de ser un problema social inabordable. Pero ha pasado a ser un incontenible pesar metafísico. Su consideración de fondo sigue siendo muy pobre. El progreso, antes que a suprimir ese pesar, solo contribuye a reconfigurarlo sin afectar su vigencia. Y lo digo consciente de que son muchas las dificultades acarreadas por el envejecimiento que han sido aliviadas por la ciencia y resueltas por la técnica. Otras dificultades, no obstante, han aparecido. Algunas, incluso, a consecuencia de esos mismos avances. Y hasta hay dificultades relacionadas con la vejez que, existiendo desde siempre, se han agravado, sobre todo en el siglo que acaba de concluir. Valen, en este sentido, las palabras de Sebastián Ríos:

> Llevado al extremo de la irracionalidad, el esfuerzo de la medicina por preservar y cuidar la salud de las personas ha demostrado que es capaz de volverse en contra de aquellos a quienes pretende proteger. Cuando los médicos se empecinan en extender la vida aun más allá de las posibilidades fisiológicas y del deseo de sus pacientes aparece

lo que se ha dado en llamar el encarnizamiento terapéutico. (460)

Llegar a viejo hace mil años era poco menos que imposible. Hace cuatrocientos, más que improbable. La muerte terminaba con la mayoría de los hombres al cabo de cuatro décadas, cuando no de tres. Hoy, en cambio, llegar a viejo es usual. Sobre todo en ese mundo abastado y operativo que conforman el Japón, Europa Occidental y los Estados Unidos. Ello, sin embargo, no significa que la vejez sea mejor comprendida donde más atendida está. Ahora los viejos acumulan años pero la vejez no cuenta con mayor sentido.

> El avance científico básico y sus aplicaciones tecnológicas —*afirma el doctor Gherardi*— han permitido a la medicina logros y metas impensadas hace apenas 50 años, pero también han transmitido a la sociedad un mensaje de omnipotencia que tiende a olvidar que la muerte es siempre el fin de la vida. (461)

En tiempos pretéritos, bien se lo sabe, los viejos gozaron de gran estima. Más cerca de nosotros, ese privilegio se fue desdibujando. En un escenario poco expuesto al cambio y siempre lento para incorporarlo, los muchos años cursados aseguraban idoneidad en materia de experiencia. Ser viejo equivalía a saber, y a saber lo que importaba. Eran tiempos en los cuales el transcurso de los días no acarreaba novedades. Nada ni nadie jaqueaba el conocimiento ancestral. La monotonía era el fundamento de su solidez, el sustento de su suficiencia. Cuando un viejo se pronunciaba, la sabiduría se dejaba oír. Su prestigio no era gratuito. Estaba asentado en una verdad no desmentida por el tiempo. Luego ocurrió el desajuste. La catástrofe tuvo lugar. El aura del hombre añoso naufragó con las creencias que le daban sostén. Lo imprevisible se impuso, exigió transformaciones. Las respuestas disponibles, tradicionales como eran, no supieron remontar el descrédito. Tras haber sido un hombre superior, el viejo pasó a ser un hombre superado. En él no se vio entonces más que la terca insistencia del pasado, lo pasado. ¿Escucharlo para qué? Y si, aun así, se empecinaba en hablar, cabía silenciarlo. Florecieron lo novedoso y lo juvenil. Empezaron a

imponerse, fueron celebrados. Se los caratuló como lo indispensable. El conocimiento, lo que implicaba, fue redefinido. Ahora quería decir estar al tanto de lo no sabido hasta allí. La disposición y la aptitud para innovar dejaron de ser profanas. Una y otra conquistaron un estatuto social inédito. La voluntad transformadora ya no fue sinónimo de transgresión, menos aún de insensatez. Todo lo contrario: se convirtió en virtud. Dédalo, el inventor, demuestra, como figura mítica, el consenso ganado por la facultad de imaginar y crear. El prestigio que rodeó al talento para introducir lo insospechado. Lo insospechado, y no obstante, propicio y rendidor. De modo que, tras haber sido figura estelar, el viejo debió replegarse. Primeramente, hacia roles de reparto. Después, hacia el papel de mero espectador. El drama de la lucha por la vida ya nada requería de él. Su anonimato cundió. Y con el anonimato, su insignificancia. Había, pues, que replantearse su sentido comunitario. ¿Un viejo qué es, qué vale? ¿Qué puede contarnos de nosotros ese que ya no cuenta con ninguna autoridad?

Se trata, en el fondo, de una crisis ética. Ética y ontológica. Su densidad metafísica se ve constantemente subvaluada. De que así sea se encarga el imperativo de proceder, en lo que a él respecta, exclusivamente con eficacia clínica. El drama metafísico se acalla bajo el recurso de los cuidados paliativos. Aun así lo postergado irrumpe cuando menos se lo espera. Lo marginado insiste y vuelve. Y lo hace con una intensidad equivalente a la fuerza con que se lo reprime. Lo insoluble tiene algo que decirnos. Y cava en nosotros hasta lograrlo. Hasta que, por nuestra propia boca, se hace oír.

## II

Tampoco el anciano sabe qué hacer consigo. Rara vez logra sobreponerse al peso de la verdad que lo constituye. Lo abruma el íntimo dolor de ser quien es. Así, a su intrascendencia social se le suma la autodescalificación. La herida sin remedio que le imponen sus propias imágenes, las sensaciones y sentimientos que ya no le permiten reconocerse en lo que presume ser. Ese yo que insiste en

afirmarse como quien ya no es se sabe, no obstante, brutalmente inscripto en el hombre marchito cuya figura contempla. Dos testimonios de ello. El primero data del 27 de enero de 1771. Está fechado en París. Es una carta de Madame Dudeffand enviada a su amigo Horace Walpole, literato inglés:

> Es necesario que hagamos una confesión, mi espíritu se debilita, se fatiga, se cansa; ya no tengo memoria; ya no soy capaz de participar en nada; apenas hay algo que me interese; vivo disgustada de todo; me parece que uno no ha nacido para envejecer, es una crueldad de la naturaleza condenarnos a la vejez; comienzo a hallar mi situación insoportable. Yo he tenido gatos, perros, que han muerto de vejez, y se ocultaban en los agujeros y tenían razón. En situaciones así nadie quiere mostrarse, dejarse ver, cuando se es un objeto triste y desagradable. (462)

El segundo testimonio, un poema, lo atribuyó Pessoa, a principios del siglo XX, a su heterónimo Ricardo Reis:

> *Ya sobre la frente vana se me encanece*
> *el cabello del joven que perdí.*
> *Mis ojos brillan menos.*
> *Ya no merece besos mi boca.*
> *Si aún me amas, por amor, no me ames:*
> *Me traicionarás conmigo*. (463)

En un medio donde el tiempo solo importa como objeto de dominio, es explicable que se margine a quien evidencia que el tiempo ha podido con él. Sus huellas —las del tiempo— son la lepra de la época. El envejecimiento y la muerte, entre nosotros, no están meditados. Se los concibe, a lo sumo, como materia de administración. Geriátricos, cementerios y mausoleos así lo prueban. Se me dirá que no es poco, y es cierto. Pero aquí se trata de otra cosa. Se trata de ver lo que tanta diligencia encubre. Donde importa el hombre como significante, su exclusiva consideración biológica soslayará lo esencial. La finitud concebida como imposición indoblegable no llega a ser interrogada. ¿Cómo va a

admitirse su estatuto de dilema decisivo en un mundo donde solo reina la voluntad de desterrarla? Concebidas como manifestación de ese poder irreductible, la vejez y la muerte están desatendidas aun allí donde más atención se les presta. No hay lugar para ellas como expresión de lo inelaborable. Nuestra ciencia y nuestra técnica no se sienten interpeladas por la evidencia de que ser sujeto también quiere decir saberse sujeto; saberse acotado por la ley, por un límite estructural no apenas coyuntural. Es esta imposición legal trascendente lo desoído por nuestra cultura. Eso cuyo efecto sobre la subjetividad no se está dispuesto a considerar sino «prácticamente». «Aquí está el corazón del hombre para ser medido» —escribió Saint-John Perse—. (464) La vejez es lo incurable; lo inaceptable en una cultura que pretende remediarlo todo, hacer de todo algo funcional.

> La vejez es la enfermedad de la temporalidad y por consiguiente es a la vez normal y patológica. ¡La vejez es la anomalía normal en el mismo sentido en que la muerte es la enfermedad de los que tienen buena salud! Ahora bien, esta enfermedad metafísica y no localizada, precisamente en razón de su carácter difuso, es una enfermedad incurable: se la puede retrasar o lentificar, frenar aparentemente su evolución, pero no se puede invertir un proceso que sigue siendo en todos los casos inexorablemente progresivo. (465)

En sociedades que presumen estar integradas nada más que por creadores, tanto de bienes como de sentidos, se repudiará necesariamente la condición de criatura. Ella remite a un orden de sujeción ontológica que escapa a todo control social. Nos habla de una legalidad que no reconoce al hombre como amo. Esa autonomía de lo indoblegable nos interroga, nos acota, nos acecha. Nos acosa sin pausa, por más que nos empeñemos en burlar su asedio. ¿Cómo no va a ofender a la conciencia esencialmente «emprendedora» de la Modernidad esta dimensión indómita de lo real que tan centralmente nos atañe? La vejez es lo irremediable. Y lo es en un mundo secularizado donde morir no implica más que disolverse en la pura exterioridad. Dado que nuestra cultura rehúye el trato con

lo que no se deja inscribir por entero en la significación y pretende administrarlo todo, la vejez, para ella, no puede sino constituir una provocación desesperante. Es agraviante por lo que tiene de indómito. A través de la vejez, el destino le habla a una voluntad de poder sorda a su propia pobreza y que, a fin de sostenerse en la autoidealización, ha reducido el estatuto de lo incontrolable a un obstáculo en el mejor de los casos circunstancial. Sin embargo, a medida que la vejez multiplica en nosotros, los modernos, las huellas de su invulnerable fortaleza, nos vemos forzados a admitir lo que tanto empeño se ha puesto en subestimar: la impagable hipoteca contraída por el hombre con la fatalidad. Que el hombre no pueda sustraerse a su condición de objeto del tiempo, tal como lo atestigua la vejez, es algo que nos afecta donde más nos duele: en la presunción de nuestra supremacía.

Envejecer es emprender el trayecto de retorno desde la cultura que nos personaliza hacia la naturaleza que nos cosifica. Envejecer es encaminarnos por la senda progresivamente hostil de un cuerpo que se marchita y de una conciencia que se sabe protagonizando su decadencia. Al extremarse la edad, el gobierno de nuestras vidas por parte de la cultura se debilita, cede, pierde idoneidad. El alcance de sus disposiciones empieza a verse más y más restringido. Hay un momento en que el anciano se reconoce en lo que le sucede. Sabe, advierte, que esa cultura en retirada es él mismo. Que él es esa naturaleza en anárquica expansión, ese progresivo desorden que lo destituye como persona. Pero, paradójicamente, al reconocerse como un gradual desconocido, afirma, todavía, la fortaleza de su identidad. Aún somos profundamente humanos cuando advertimos que vamos dejando de serlo. El hecho de poder interrogar nuestra significación en retirada es una manera de afirmarla, es aún inscripción en la cultura.

Lo digo una vez más. No se trata aquí de renegar de los avances logrados en el campo de los cuidados clínicos, ya sean preventivos o paliativos. Tampoco de los adelantos alcanzados en materia social con respecto a la vejez. Se trata, sí, de entender que también respondemos a las demandas de la vejez para acallarla. Para

amordazar lo que en ella hay de intratable y no oír lo que ese núcleo intratable se empeña en decirnos del hombre. De su errancia, de su trágica impotencia. De su destino de significante desprovisto de significado último.

> Hoy como ayer creo que hay que hacer socialmente todo lo posible para aliviar las penosas circunstancias de las personas que envejecen y de las ya ancianas. Y, al mismo tiempo, insisto en mantener que todos los esfuerzos en esta dirección, nobles y muy estimables, tal vez aporten algo de alivio —es decir, actúan como analgésicos inocuos—, pero no pueden cambiar o mejorar sustancialmente el trágico infortunio del envejecimiento. (466)

Dice bien Améry: «el trágico infortunio del envejecimiento». Es precisamente lo que hay de trágico en ese infortunio lo que explica el repudio feroz que nuestras sociedades manifiestan por la vejez. Estamos sustancialmente reñidos con lo trágico. No podríamos, en consecuencia, sino estar enemistados con las enseñanzas de la vejez. Incluso en la terminología usual se dibuja el afán de rehuir la realidad del envejecimiento. No suele decirse *viejo*, sino *hombre mayor*. No suele decirse *vejez*, sino *tercera edad*. Ni siquiera los cementerios deben ya pasar por tales. Se los concibe y ejecuta como auténticos jardines donde la gravedad de la muerte se maquilla de placidez. Ni el moribundo ni el enfermo terminal tienen derecho a reconocerse como tales. Envejecer y verse obligado a morir se convierten, a la luz de estrategias escapistas y subterfugios encubridores, en imperativos devaluados.

El mandato social determinante es simular que no sucede lo que nos pasa. Si ya no se es joven se debe, no obstante, aparentar que se lo es. Todo, desde la indumentaria hasta la propia piel, tendrá que evidenciar que así se lo ha entendido. El tiempo no debe dejar huellas de su paso. El hombre no debe ser un indicio del tiempo. La orden es creer y hacer creer que con uno el envejecimiento no ha podido. Si no somos indemnes al paso de los años debemos actuar como si lo fuéramos.

No es, pues, al viejo a quien hoy se lo elimina de la manera

cruenta en que se lo hacía en ciertas sociedades del pasado. Es la vejez como tal la condenada. Ella, la evidencia de un hecho metafísico del que se reniega. Hechas a un lado las notables excepciones, la vejez no es otra cosa, para la mayoría de los hombres, que una despedida que se prolonga en la pasividad de la espera.

Ahora bien: ¿es ello imprescindible? No, a juicio de Vladimir Jankélévitch:

> La vejez es un modo de ser como la juventud y la edad madura; y este modo de ser solo es deficiente para una sobreconciencia sinóptica, y a condición de comparar, de medir o de juzgar desde fuera; vivido desde dentro, el presente senil no está más vacío para el hombre anciano de lo que está el presente juvenil para el hombre joven: tiene solamente otro cariz, otro ritmo, otro tiempo; una tonalidad diferente. Y lo mismo que el jubilado tiene los placeres del jubilado, hace proyectos de jubilado, busca distracciones a su medida, lo mismo que los enfermos en los hospitales saborean los pequeños placeres de hospital y las atenciones de hospital, así el anciano se instala y se arrellana en su manera de ser anciano, en su presente senil; y ese presente senil, a pesar de ser vivido en cámara lenta, es un presente viable y completo y, en su género, perfecto como todos los presentes; el presente senil se basta a sí mismo tanto como el presente adulto. (467)

Hay, pues, una erótica de la vejez que se encuentra en las antípodas de la resignación y de lo burdo. Es otra conformación del goce de la vida. De ese goce que, según Jankélévitch, puede ser codiciado y obtenido en la ancianidad. Sin embargo, los parámetros vigentes de lo que cuenta con valor y es digno de vivirse, excluyen la actitud contemplativa, detestan la lentitud y el recogimiento y no ven más que impotencia en el silencio compartido. En consecuencia, las propuestas específicas de la sensualidad del hombre entrado en años pierden todo relieve. El reduccionismo une su voz a la del prejuicio y ambas condenan la vitalidad del anciano al ridículo. Pero el hecho, insiste Jankélévitch, es que el viejo habita la vida con la plenitud que le es propia. No necesariamente lo consume la

avidez por lo perdido, ni se agota en la nostalgia del pasado. El anciano bien puede saber ir en busca de lo que despierta su interés específico. Pero ese habitar la vida a su manera no será valorado ni comprendido en su fecundidad por parte de quienes dudan que él sea posible, sin un replanteo del propio punto de vista. Sin un descentramiento que no puede originarse sino en la disposición hacia la alteridad. La condena a envejecer, el tener que terminar marchito, puede también convertirse en un proceso de gradual y relativa adecuación fructífera al paso del tiempo. Constituye, en este sentido, un tránsito hacia una posibilidad y configuración inéditas del goce de vivir y no una mera desaparición de modalidades y recursos previos. Es en este nuevo marco perceptivo donde corresponde inscribir como conjunto el sentimiento de la propia vida cumplida. La vida entendida como «un conjunto», según la designa Jankélévitch, solo irrumpe como tarea a ser realizada cuando se advierte que la responsable de esa tarea es la evocación reflexiva. Solo se recorta como procedimiento creador posible cuando el hombre de edad reconoce su ancianidad afirmativamente. Y ya no con melancolía, como alguien en quien la juventud y la madurez, al extinguirse, lo han despojado de todo sentido.

## III

Que a la vejez no se le reconozcan valores propios, que el ir concluyendo una vida y el hecho de protagonizar esa conclusión, no deparen, según se cree, a quien realiza semejante travesía ningún desafío creador, es cosa que invita, más allá de la indignación, a la sospecha.

¿Es que acaso no advertimos que nos deshumanizamos y deshumanizamos la vejez al convertir al anciano en mero objeto de cuidados y a nosotros en «expertos» en problemas de ancianidad? La formación, la capacitación del viejo, su derecho a aprender y crecer hacia una mejor comprensión de su experiencia propia, nada pueden importar donde tanto se teme el paso del tiempo y lo que el desconsuelo del anciano tiene de justificado ante lo irremediable. A

lo sumo, nos consagramos a entretenerlo y a hacer lo posible para que olvide lo que de veras le sucede. No se lo quiere como protagonista de su vida. Por lo demás ni sus vivencias ni sus ideas, en el caso de que pudiera y supiera comunicarlas, cuentan ya con la posibilidad de incidir de algún modo sobre la orientación del saber circulante. Huérfano de toda significación positiva, el viejo tiene hoy función residual. Su lugar, en consecuencia, no puede ser otro que el rincón del escenario. Su testimonio, si se lo disocia de la expresión del puro padecimiento, no encuentra credibilidad ni en verdad despierta interés. Tratamos de no ver en él nada que nos hable de nosotros mismos ni de proceder con relación al anciano de tal modo que él pueda reconocerse en nosotros. Condenado, en el mejor de los casos, a recibir una atención que sobreactúa su importancia, se lo confina al silencio incluso allí donde parece que se lo escucha. Llega, así, a convertirse en un extinto en vida. «No puede imaginarse nadie cómo es esta espera de nada» —confiesa una mujer de ochenta y cinco años—. «No se puede. Y yo no lo sé decir. Solo quiero llorar.» (468)

«En una sociedad donde todo se compra y se vende —recuerda Norberto Bobbio— la vejez puede convertirse en una mercancía como las demás.» (469) ¿Y qué otra cosa sino esto dicen tantos sitios en que los viejos, con o sin familia, son depositados? La depositación no implica, necesariamente, abandono o desvinculación familiar, sino subestimación de una problemática filosófica encarnada por el anciano y para el trato con la cual nuestra cultura no nos capacita porque no la puede tolerar.

Lo usual, en esa cultura, es que el anciano sea el hombre en quien se estima que la instancia del futuro está agotada. Él mismo así suele creerlo. No le sucede, pues, lo que le pasa, sino es como limitación y padecimiento; no advierte lo que le ocurre porque no dialoga con lo que le ocurre. Para ese diálogo hace falta tomar la palabra. No puede, por lo tanto, el anciano vertebrar como proyecto la sucesión de sus días. El pasado, concebido como vivencia de lo perdido, ejerce el monopolio brutal de su emoción. Está hipotecado en lo que ya no es. Inmovilizado ante el espectáculo de lo que ya no

es. Perdido en todos los sentidos del término. Este empantanamiento ante lo sido es lo que, sin embargo, puede llegar a modificarse. Se trata de aprender a volverse hacia el ayer desde otra percepción del presente propio. Se trata de pasar de la condición residual a la creadora, que también es posible en la vejez. La nostalgia y la disconformidad ante lo perdido no tienen por qué serlo todo. Es factible encarar de otra manera el ayer. Es posible encararlo con expectativa, interrogarlo, explorarlo. Solicitarle una verdad sobre el ser propio que, hasta ese momento de la vida, no puede concebirse, imaginarse ni alcanzarse. Es la que solo llega a ofrecer una vida cuando se la interpreta como conjunto eventual, es decir como manifestación de una verdad que palpita en la temporalidad cumplida. Como otra cosa que pérdida, que extenuación, que resto. Esta revelación es un privilegio de la vejez. Un privilegio hacia el cual rara vez tendemos. Hay en su transparencia una luminosidad que en parte hiere y abruma. Es dolor. Pero también libera y faculta; constituye y no solo destituye. Habilita y no solo inhibe. También es sufrimiento. De modo que el pasado, que por una parte abarca ya poco menos que todo, no ha dado sin embargo todavía su fruto medular. Aún no ha ofertado su realidad de conjunto; esa que ahora puede llegar a constituirse, en la vejez de cada cual y como materia de interpelación y trabajo, en la textura de un nuevo porvenir. Ya no el que consiste en lo que todavía no nos ha ocurrido, sino el que resulta de una nueva manera de relacionarnos con nuestro pasado, de un nuevo saber sobre él. Se trata, quiero decir, de reelaborar nuestra experiencia del tiempo. Del tiempo tal como nuestro cuerpo la tramita, condicionado por la cultura que le infunde o lo priva de significación. Nadie, creo yo, ha descripto la materia prima de este empeño posible como Jean Améry.

> El tiempo está siempre en nosotros, del mismo modo que el espacio está en torno de nosotros. […] Reencontramos el tiempo [como lo que nos constituye] en el envejecer. […] El pasado está y permanece. El presente y el futuro, en cambio, pierden su carácter temporal. […] Todo esto solo es descubierto y comprendido por el

> individuo que envejece, porque ya, razonablemente, no espera. […] Tiene tiempo, y aún más, es, ante todo y sobre todo, tiempo. […] Cuanto menor es el tiempo que […] consideramos tener por delante de nosotros, tanto mayor es el tiempo en nosotros. […] Ser viejo o incluso tan solo percibir que se envejece, significa poseer el tiempo en el cuerpo y en eso que concisamente podemos denominar alma. (470)

Se trata, entonces, de restituirnos tiempo. Tiempo como lo no estancado. Tiempo como aquello capaz de fluir hacia nosotros y en nosotros. Se trata de proceder de tal modo que el tiempo deje de ser aquello que únicamente acumulamos en nosotros (materia inerte) y pase a reconfigurarse como energía (materia dinámica) de que disponemos para proseguir en la vejez la construcción de nosotros como en lo que ella somos: ancianos. Estancado en nuestro cuerpo, el tiempo es veneno para el alma. No procesado, detenido, deja de ser lo que nos constituye para convertirse en lo que nos destituye. Nada más que en lo que nos destituye. Su paso ya no nos implica como sujetos. Al no convocarnos a hacer algo con él, sencillamente nos deshace. La pétrea inmovilidad del anciano retrata acabadamente la atroz hegemonía de un tiempo liberado de todo control subjetivo. Reconquistada la relación laboral con el tiempo, reaparece el presente: es el escenario en el que se juega nuestra relación con el futuro.

Nuestra posible experiencia de la vejez como tarea y ya no, primeramente, como ceniza de la vida que se fue. Estamos hipotecados por una educación enajenada, reacia a lo complejo. Es la que nos dicta con tono autoritario el miedo a la muerte. Ese miedo cuya brutal hegemonía abreva en la incapacidad de concebir nuestra propia singularidad con otra hondura que la del instinto de preservación. Desmoralizados, impotentes, nos entregamos a la vejez como quien se deja ir por una pendiente o es arrojado al vacío, a pesar de sus resistencias. Así procedemos, no solo abrumados por lo inconcebible, incapaces de reconocer en su presencia, en su incidencia sobre nosotros, otra cosa que una fuente de pesar y desconsuelo. También lo hacemos aturdidos por una

insondable ignorancia de la naturaleza del tiempo, sin cultura, agobiados de prejuicios, incapaces de reflexión: «Ignorancia, pobreza y vejez —escribe George Minois— forman parte de la galería de pesadillas que la humanidad, todavía en nuestros días, intenta en vano exorcizar.» (471)

¿Puede, en consecuencia, situarse el debate en torno a la vejez en el terreno pragmático en que se lo quiere exclusivamente inscripto? Repito: no se trata de renunciar a los fecundos abordajes clínicos con que ya contamos ni a aquellos con los que, eventualmente, podríamos llegar a contar. Se trata, en cambio, de operar con ellos en un marco de comprensión filosófica más amplio. Dentro de un horizonte imaginativo más rico que el ofrecido por las políticas que reducen lo posible a lo paliativo. Se trata de aliviar el dolor a fin de vivir y no de vivir a fin de aliviar el dolor. Este paso innovador solicita que nos abramos al estatuto metafísico de la vejez. Que aprendamos a frecuentar un poco mejor sus complejos escenarios espirituales. A ponderar con mayor sutileza su espesor moral. Para ello habrá que volver a preguntarse qué significa habitar la vida humanamente.

> El hombre envejece —*apunta Jankélévitch*— no aprende nada que ya no sepa, pero descubre la triste verdad bajo una dimensión nueva y bajo una luz nueva. […] El concepto abstracto de la muerte se revela de repente al hombre como un acontecimiento efectivo. […] Quien envejece no abandonaría la esfera impersonal de los lugares comunes y de las piadosas banalidades si no comprendiera, en su realización, el vínculo con su muerte propia. Un saber cerrado es también un saber que no concierne a nadie en particular; el concernimiento vivido, y vivido en primera persona, es la condición esencial de tomarse-en-serio, y *a fortiori* de tomarse-trágicamente. (472)

Así es: nuestro asunto resulta indiscernible si no recae sobre él, primeramente, una mirada trágica. Una mirada que afronta lo irremediable y lo reconoce. Solo si se le ha hecho lugar y se arriesga uno a quedar congelado en ella puede luego, esa mirada trágica, dar paso a una mirada dramática. A una mirada cuya condición de

posibilidad es siempre enigmática y que promueve el pasaje del dolor al sufrimiento al personalizar la experiencia de lo radicalmente vivido. Solo cuando la muerte se vuelve efectivamente mía, cuando advierto que me atañe de modo indelegable, entonces y únicamente entonces puede tener lugar el emprendimiento capaz de llevarme a descubrir mi vida, ya no como sucesión extenuada de hechos, sino como conjunto. Mi vida como lo cumplido que pide consideración, concebida ahora como ese todo que solo entonces ella es. Una consideración que antes de este momento no me era posible brindarle porque tal conjunto aún no estaba temporalmente constituido. Pues el límite representado por la inminencia de la muerte propia no había sido aún incorporado. Mi muerte, en suma, como lo que aquí está, como lo que se ha hecho presente. Mi desventura como última aventura.

La dignidad, asegura Jean Améry, no se alcanza escapando a la vejez, sino refutando la mentira y asumiendo como propia, íntimamente, la experiencia de la significación (inagotable) de lo que se está viviendo.

> Quien intenta vivir la verdad de su condición de individuo que envejece renuncia a la mentira, pero no escapa por ello a la ambigüedad que se ha de revelar finalmente como una contradicción abierta. Asume la anulación sabiendo que, al asumirla, solo se puede conservar a sí mismo rebelándose en su contra, pero sabiendo también que —y aquí se muestra la aceptación como afirmación de algo irrefutable— su revuelta está condenada al fracaso. Dice «no» a la anulación y a la vez la afirma, pues solo en la negación sin perspectiva puede afrontar lo inevitable en tanto que él mismo. No se pierde en la indiferencia de la normalidad que le hace perderse a sí mismo, ni busca refugio en el manicomio, no se engaña con una máscara de juventud ni con la mentira del idilio de la vejez. Es, como lo dispone la sociedad, lo que es, una nulidad, y precisamente en ese reconocimiento del ser que es, es aún alguna cosa. Convierte en asunto propio la negación por la mirada de los otros, y se levanta en su contra. Afronta una empresa irrealizable. Esta es su ocasión y quizás la única posibilidad de envejecer realmente con dignidad. (473)

Es posible, pues, reencontrar la vertiente dramática de la vida aun en el envejecimiento sin que ello implique presumir que podamos desentendernos de lo que en ella hay de trágico. Esa vertiente dramática no es la del dolor (que no hace sino destituirnos) sino la del sufrimiento (que nos permite restituirnos). La del sufrimiento concebido como un obrar interpretativo sobre lo que férreamente nos determina. A su modo, el sufrimiento nos sustrae al yugo paralizante de esa determinación sin que, no obstante, podamos abstraernos por completo de ella. Mientras la abstención de lo más humano tenga lugar y el sentimiento del tiempo no sea reconocido sino maníaca o melancólicamente, me temo que el viejo, entendido como persona, seguirá sin interrogarse y sin ser interrogado. Y así será, como digo, a pesar del vastísimo repertorio de atenciones que en tantas partes y en tantos sentidos se le dispensan. Es que la escala axiológica de nuestro sistema social, al subestimar al viejo como productor y protagonista, lo clausura en la pasividad. Caratulado como lo pasivo, se lo condena al mutismo de los objetos, al olvido profundo con que se inviste a los trastos. Y ello aun cuando se le sonría e higienice y entretenga. El viejo es uno más entre los incontables ajusticiados por nuestro «estilo de vida». Víctor Alba ha insistido con razón en la necesidad de meditar las equivalencias entre Tercer Mundo y Tercera Edad. (474)

## IV

En el centro del intrincado paisaje de la vejez está implantado pues, como significante primordial, la muerte. La muerte concebida como manifestación de la vida que va abundando en cada uno a medida que los años transcurren.

La muerte como abundancia no es ante todo desenlace, mi desenlace. Es lo que solo viviendo prospera en mí, se expande en mí y me afecta. Cuando expire, por lo tanto, mi muerte se acabará. No será entonces lo que termine con mi vida sino lo que se extinguirá con ella. Vida y muerte no son, pues, cosas que se sucedan en el tiempo. Son coetáneas, simultáneas. Con la vida que me deja, me

deja también la muerte, esa agonía que se nutre de mi fortaleza.

No hay un después de la muerte para nadie. O, mejor, solo para nadie hay un después de la muerte. Nadie son nuestros despojos. Ese nadie que, antes, fuimos nosotros. Nadie es el único protagonista de esa ulterioridad. No vamos, pues, hacia la muerte sino con ella hacia la nada. Hacia la desubjetivación absoluta, hacia nuestra ausencia radical. Hacia una exterioridad que absorberá por completo lo que ya no seremos, en estricto sentido, nosotros mismos, y de la que únicamente así, anonadados, formamos parte. No es la muerte, en consecuencia, la que al final del camino nos espera sino la que con nosotros se evapora cuando a él llegamos. Su faena está cumplida en la medida misma en que lo está nuestra vida. No nos aguarda, nos constituye. Sus ojos, como escribió Pavese y ya recordé, son los nuestros. Quien nos los cierre, cerrará los ojos de la muerte.

«La presencia de la muerte en la vida —advierte Jean Améry— es el lento marchitarse del que envejece.» (475) Con el pasaje del saber descarnado de la finitud a la vivencia que de sí mismo cada cual alcanza como ser finito, accedemos, en los términos de Améry, al «horror» de ser tiempo. La intensidad con que entonces llegamos a protagonizar lo que advertimos, nos transfigura. Ya no es entonces un saber sino una revelación. Compromete por entero nuestro ser. No se trata de algo que tenemos sino de algo en cuyas manos estamos. Se adueña de tal modo de nosotros que ya no podemos distinguir nuestra identidad de su potencia hegemónica. Somos así y por entero, lo que ella significa: vejez. ¿Cómo perseverar, si así es, en nuestro ser sin promover, al unísono, su extinción? Brindémosle mayor cercanía a la verdad con que cabe responder a esta pregunta, leyéndola en los versos sustanciales de Quevedo:

> *Vive muerte callada y divertida*
> *la vida misma; la salud es guerra*
> *de su propio alimento combatida.*
>
> *¡Oh, cuánto, inadvertido el hombre yerra,*
> *que en tierra teme que caerá la vida,*

*y no ve que, en viviendo, cayó en tierra!* (476)

Si la libertad, como Hegel quiso, es conciencia de la necesidad, el viejo que se sabe como tal y el hombre que se sabe envejeciendo, serán libres en la medida en que puedan apropiarse testimonialmente de cuanto de inevitable les sucede. Es así como se consuma, según proponen estas páginas, el pasaje del dolor al sufrimiento. Así, como lo abrumadoramente padecido se convierte en experiencia. Lo que anonada al sujeto en lo que el sujeto protagoniza. Sin embargo, el horror de lo ocurrido puede también dar lugar a esa modalidad de la evasión de la verdad que es la rutina. «Este horror que forma parte de nuestra naturaleza humana profunda es superado, no obstante, por la cotidianeidad.» (477) ¿Pero hasta qué punto ello es factible? Con frecuencia advertimos que se trata de una estrategia cuya eficacia vuelve a verse estrangulada por la inclemencia del espejo. Leamos, al respecto, a Simone de Beauvoir: «Un día, a los cuarenta años, pensé: "En el fondo del espejo me espía la vejez. Es fatal, me atrapará". Y me atrapó». (478)

La resistencia ante lo irremediable solo puede cumplirse cabalmente como expresión. Al nombrar lo ineludible, aunque solo sea en escorzo, el hombre radicaliza su inscripción en lo humano. Nombrar es, en este orden de cosas, el obrar extremo.

Dar testimonio es mucho más que matizar la pasividad que nos impone lo insalvable. Es reinscribir lo que no tiene remedio —la vejez en este caso— en el campo de una ponderación que, al desplegarse, devuelve protagonismo a quien la vive. Al dar testimonio, quien lo lleva a cabo conquista el don de resignificar al menos en parte lo que le arrebata toda significación. Equivale, por eso, a incursionar, como sobreviviente del silencio que extermina, en el escenario de una libertad que no por acotada es menos decisiva: la de la propia heteronomia. Implica deslizarse hacia un otro —el testigo— que bien puede llegar a ser cada uno de nosotros cuando la mismidad, por obra del tiempo que aniquila, ha conocido su quebranto, el derrumbe de su invicta unidad imaginaria.

Dar testimonio de cuanto nos atañe como ancianos es llevar

hasta el límite de la extenuación el ejercicio de una última alteridad posible. Reconfigurarse y reconfortarse en el cumplimiento de una aventura final inigualable, que es la de sabernos inmersos en lo que nos ocurre. Ella y solo ella vuelve a hacer del avasallado por los años, un sujeto libre. Libre durante un instante supremo en el cual ese hombre se repone del impacto con que lo irremediable lo depone. Él es, ahora, el que dice lo que le pasa. En tal medida es otro que aquel que solo se agota en lo que le pasa. Se trata, en los términos de Vladimir Jankélévitch, del «vislumbre metafísico de nuestro destino de finitud. Interpretación inmediata de una señal precursora, este vislumbre es también previsión y profecía.» (479) De modo que si es cierto que la muerte es, para nosotros, un significante que nos busca y acosa sin entregarse por entero a ningún significado, no menos cierto es que ese significado, sea el que fuere y por pobre que fuere, nos sustrae al silencio en el que la muerte, como significante inapresable, quiere ahogarnos.

El tiempo que nos constituye es el mismo que nos destituye. Su comprensión usual jamás nos reconciliará con él. Podremos hacerlo, en cambio, si dejamos de entenderlo como duración para empezar a reconocerlo como intensidad. Ni el tiempo ni el hombre duran. No son sino transfiguración. Antes, pues, que al plano fáctico, el hombre y el tiempo pertenecen al orden simbólico. Lo singular de nosotros, lo que hace de nuestra condición una instancia humana, es que no consistimos en ser sino en significar. Como signo que va en pos de su significado, el hombre está llamado a constituirse en el campo de la valoración. En él la duración como norma o criterio nada puede ofrecer. Porque lo que vale no vale solamente mientras dura. Vale, a veces, aun antes de ser, después de haber sido y, en último término, con entera independencia del hecho de ser, puesto que opera también como paradigma, como anhelo, como evocación.

El propósito del hombre, concebido como signo en busca de significación, es el de apersonarse. El de hacerse presente. El presente es la instancia de la significación. El escenario donde cada uno de nosotros algo quiere decir, algo puede significar. Ganar realidad es para el hombre, tal como Martin Buber lo advirtió, ser

reconocido en su personal singularidad. Quien de mí dice Tú con todo su ser, todo lo dice de mí. (480)

> La insignificancia a la larga se vuelve insufrible, el ser humano aspira a existir para los demás. La innegable aversión de los jóvenes por los ancianos, convertida en respeto, transforma la respetabilidad de estos ancianos en una pálida convención. Posiblemente sea terror ante la nada, oposición a un ser nada que se ha introducido ya en el ser. […] El mundo aniquila al que envejece y lo convierte en un ser invisible que pasea por las calles. […] La mirada de los otros, que lo atraviesa como a una materia transparente, lo convierte en nada, lo destruye. (481)

Para lograr una reconciliación posible y siempre insuficiente pero necesaria con el tiempo, que nos constituye y destituye, hay que destronar su actual comprensión. Es preciso replantear la cuestión de su valor. Dejar de entenderlo primordialmente como duración y empezar a reconocerlo como intensidad.

Antes que al plano fáctico, el hombre pertenece, por obra del lenguaje, al orden simbólico. Lo singular de cada uno de nosotros, lo eminente de nuestra condición humana, no consiste en ser, como bien lo ha probado Levinas, sino en significar. (482) La pregunta fundamental, en consecuencia, no es *qué soy* sino *qué significo*. Y *para quién significo*.

El hombre, como ente entre entes, sí está destinado a la duración. A verse conformado, impuesto y depuesto por el devenir, tal como, sin que lo sepan, les ocurre a los individuos de cualquier otra especie. En el campo de la valoración, por el contrario la duración ya no es lo sustantivo. Lo decisivo es encontrar sostén en una mirada que lo signifique. Ganar realidad como aquel que, por sobre cualquier otra determinación, opera como revelación para su prójimo y, en consecuencia, para sí mismo. Es de tal modo que el hombre ingresa a su realidad específica.

## V

La vejez, entendida como experiencia intensa antes que extensa del

tiempo, es decir como materia de la conciencia simbólica, *prueba* el desarraigo humano del mundo natural. Lo que nuestro gradual marchitarnos tiene de sabido como cosa irreversible, nos sustrae a la naturaleza. Vuelven las estaciones, los ciclos periódicos de la vida natural. Pero nosotros, cada uno de nosotros, nos sabemos yendo para no regresar. Nuestra singularidad se sabe expuesta a la agonía, disolviéndose sin remedio en lo indiferenciado. «La melancolía sublime de nuestro destino», (483) como tan bellamente la designara Martin Buber, consiste en ese pesar de saberse encauzado hacia un agotamiento personal irreversible. Agotamiento a cuya intolerancia tanto contribuye la empecinada idolatría, sabida o no, del principio de identidad. Ese que nos dice que toda cosa no es sino idéntica a sí misma, o la de aquel otro que nos asegura que no es posible ser y dejar de ser al mismo tiempo.

La autoconciencia de la vejez es esta experiencia subjetiva de lo real sin sujeto obrando en nosotros. Sobre el sujeto único y significativo que somos cada uno.

Este obrar anónimo y sin embargo inconfundible me habla desde mi cuerpo expropiado. Me habla como lo que puede conmigo. Como lo que me despoja de mí mismo. Como lo que me devalúa y, en esa medida, me abstrae. Como lo que me priva progresivamente del sentido que me diera fundamento y que ahora es devorado día a día por esa nada de significación que me posee y en la que me voy convirtiendo.

¿Nada me resta? Si soy capaz de valerme de ella, me resta la palabra. Mi palabra de agonizante. Mi testimonio de hombre en manos de la vejez. La palabra inspirada en mi sentimiento del tiempo como intensidad en lucha con las tensiones de la duración. Me resta la posibilidad de la mirada retrospectiva. El empeño en alcanzar una visión de conjunto en la que mi verdad como sujeto puede llegar, precisamente por ser conjunto, a revelárseme transfigurada.

Ya no se trata aquí de lo que pueda decir yo de mi vida, sino de lo que mi vida, esa totalidad desplegada, puede decir de mí. Solo alcanza a disponer de esa mirada quien está a punto de ser

desterrado del mundo de la significación. Los años, entonces, no contarán para él del mismo modo que para el hombre mayor que solo cuenta sus años y, en fuga perpetua, implora por una sostenida distracción sin sustancia.

Viejo, del latín *vetus-eris*, también connota, entre otras acepciones, la idea de veteranía. Lo propio del viejo que aprende a serlo es hacer de su trayectoria cumplida una experiencia inédita que lo solicita como intérprete. Que le demanda lo que de él no ha tenido todavía y es una interpretación de conjunto, un balance final en términos de significación. Pero esta aprehensión faltante de lo vivido solo se impone como indispensable allí donde no hay resignación. Ello no implica renegar de lo que sucede. Se trata de inscribir lo que nos sucede en el orden de lo que nos interroga. Se trata de callar después de haber hablado acerca de lo último que nos queda por decir. Tal es el sentido eminente del adiós.

A partir de esta inscripción de la existencia ya cumplida en un orden innovador que no es el de lo concluido sin más sino el de lo concluido que pide una última consideración, la vejez se perfila como labor posible y, con ella, el pasado vuelve a transformarse. Deja de perfilarse como lo consumido que nos precede para invitarnos a un ejercicio de reapropiación de lo que ya tuvo lugar, similar al que cumple el historiador al revitalizar lo pretérito mediante los interrogantes nacidos de su propia actualidad.

> Necesito silencio para reflexionar. No me avergüenzo de parecer desatento a lo que se trama a mi alrededor. Algunos familiares me echan en cara que no conteste a sus preguntas. Lo que ocurre es que me hacen preguntas que no me conciernen y para las cuales, por otra parte, no tengo respuesta. Como apenas salgo de mi casa, atribuyen mi inmovilidad al cansancio y a una falta de curiosidad. Insisten de una forma conmovedora. El autocar espera. Alaban su comodidad y han previsto un almuerzo exquisito para el mediodía. Los acompaño lentamente hasta el autobús. No sospechan que emprenderé otro viaje que me llevará hasta la infancia. Mi pasado aún no ha adquirido forma. Aún tengo que recorrerlo, acabarlo, vivirlo con unos colores más vivos. Me permito adornarlo con conocimiento de causa: un poco más de dorado en las mieses, una maestra de escuela

> más sonriente de lo que en realidad fue y el yunque del herrero resonando con más fuerza. Atranco la puerta de mi dormitorio. Cuando me molestan, me cuesta acercarme a mi adolescencia. Hay escritores a los que su familia procura no distraer: «Cuidado, está escribiendo». En lo que a mí respecta, los míos deberían emitir un «¡chitón!» cuando alguien viniera a importunarme y decir: «Cuidado, está soñando». (484)

Cuando la vejez se reformula como tarea, el pasado nos propone volver a pronunciarnos. Haciéndolo, nuestro presente, al unísono, renace. Ya no se da a conocer como residuo sino como algo vivo todavía. De modo que el hombre es humano no en la medida en que va hacia la muerte sino en la medida en que va hacia la expresión. Solo inscripta en la expresión, la muerte se humaniza. Solo cuando ella pugna en nuestro espíritu por convertirse en significante, en decirnos algo de nosotros mismos, que acaso nunca terminamos de entender.

Cuando la muerte se pronuncia de este modo —en primera persona del singular—, se convierte en un decir al que el tiempo como intensidad ha dado vida; esa vida que el tiempo como duración tiende a quitarle.

> Hablo, pues, del tiempo ya no como lo que pasa sino como lo que nos pasa. A cambio de nuestra entrega a su enigmática verdad, él a su vez nos brinda la posibilidad de darnos a conocer. El que acepta pensar lo impensable (la muerte) posee, no obstante, las palabras, se las quiera definir o no como pensamientos. (485)

Al ser revaluado, el ayer infunde a la actualidad una insospechada potencia protagónica.

> El mundo del pasado —*propone Norberto Bobbio*— es aquel donde reconstruyes tu identidad. No te detengas. Cada rostro, cada gesto, cada palabra, cada canto por lejano que sea, recobrados cuando parecían perdidos para siempre, te ayudarán a sobrevivir. (486)

Por breve que sea, el porvenir espiritualmente fecundo de cada anciano dependerá, en gran medida, de la relectura que efectúe de

su propio pasado. Releer no implica volver sobre lo sabido, sino ir en pos de lo ignorado en lo sabido. Aspirar a la transparencia de lo latente en lo manifiesto. La trayectoria de una vida no puede ser objeto de una consideración radical por parte de quien la ha cumplido, hasta que se reconoce la cercanía de la hora del adiós. Esa cercanía, inconfundible para quien la presiente, anuncia que la hora de tal relectura se ha hecho posible. Esta constituye el preámbulo de la despedida. En tal sentido, si una vida vivida no necesariamente es una vida recapitulada, una vida recapitulada siempre será, en cambio, una vida plenamente vivida.

---

457. Cesare Pavese, «Vendrá la muerte y tendrá tus ojos», en *Poesía italiana del siglo* XX, selección y traducción de Guillermo Fernández, México, Premia, 1987, págs. 108 y 109.

458. Cecilia Meireles, «Retrato», del libro *Viagem*. Poema incluido en *Las voces solidarias. Antología bilingüe de la poesía brasileña contemporánea*, de Santiago Kovadloff, Buenos Aires, Calicanto, 1978, pág. 75.

459. Vladimir Jankélévitch, *La muerte*, Valencia, Pre-textos, 2002, pág. 202.

460. Sebastián Ríos, «Cuando prolongar la agonía no ayuda a vivir», *La Nación*, Suplemento «Enfoques», Buenos Aires, domingo 6 de octubre de 2002, pág. 1.

461. Ídem.

462. Benedetta Craveri, *La cultura de la conversación*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pág. 351.

463. Fernando Pessoa, *Ficções do interlúdio*, «Odes de Ricardo Reis», Lisboa, Assírio e Alvim, 1998, pág. 203.

464. Saint-John Perse, *Crónica*, Buenos Aires, Fabril, 1962, pág. 63.

465. Vladimir Jankélévitch, ob. cit., pág. 182.

466. Jean Améry, *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer*, Valencia, Pre-Textos, 2001, pág. 14.

467. Vladimir Jankélévitch, ob. cit., págs. 195 y 196.

468. Norberto Bobbio, *De senectute*, Madrid, Taurus, 1997, pág. 36.

469. Ibídem, pág. 35. Es oportuna, a este respecto y una vez más, la palabra de Jean Améry (ob. cit., pág. 90): «La misma sociedad que aniquila al que envejece a base de colocarle la camisa de fuerza de un ser inamovible o le expulsa del proceso económico, le exige consumir su vejez del mismo modo como consumió ya su juventud».

470. Jean Améry, ob. cit., págs. 28 y 29.

471. George Minois, *Historia de la vejez*, Madrid, Nerea, 1989, pág. 138.

472. Vladimir Jankélévitch, ob. cit., pág. 203.

473. Jean Améry, ob. cit., pág. 92.

474. Víctor Alba, *Historia de la vejez*, Madrid, Nerea, 1989, pág. 138.

475. Jean Améry, ob. cit., pág. 135.

476. Francisco de Quevedo, «Repite la fragilidad de la vida y señala sus engaños y sus enemigos», *Antología de la poesía universal*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1978, págs. 51 y 52.

477. Jean Améry, ob. cit, pág. 45.

478. Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963, pág. 146.

479. Vladimir Jankélévitch, ob. cit., pág. 204.

480. Martin Buber, *Tú y yo*, Buenos Aires, Galatea-Nueva Visión, 1960.

481. Jean Améry, ob. cit., pág. 84.

482. Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.

483. Martin Buber, ob. cit., pág. 92.

484. Pierre Sansot, *Del buen uso de la lentitud*, Barcelona, Tusquets, 2001, págs. 112 y 113.

485. Jean Améry, ob. cit., pág. 120.

486. Norberto Bobbio, ob. cit., pág. 73.

# El dolor de la Tierra

## I

La extinción de los hielos ya no es una sombría predicción sin fundamento. En un siglo o aun antes, estará cumplida. Los Estados Unidos cuentan con un Centro Nacional de Datos sobre la Nieve y el Hielo que acaba de elaborar un informe terminante. El hielo del Polo Norte se derrite a una velocidad tres veces superior a lo esperado. Se trata de un proceso irreversible. Lo mismo ocurrirá con las zonas de alta montaña. El frío está en retirada. Sus expresiones extremas, y aún las menos cruentas, van en camino de desaparecer. Su verdugo es el calentamiento global. Pronósticos lúgubres sentencian que los glaciares del Himalaya, la cadena montañosa más elevada del mundo, se habrán reducido, al cabo de ciento veinte años, de quinientos mil a cien mil kilómetros cuadrados. En cuanto a los glaciares de los Andes, nadie ignora lo que pasa: muchos se están derritiendo.

No es mejor el cuadro de situación en que se encuentra la selva amazónica. Si no termina barrida por la feroz deforestación a la que está sometida, se verá devastada, de no mediar un milagro, por la arremetida aplastante del calor.

En el año 2108, así como en sus cercanías, vivirán los nietos y bisnietos de mis nietos: un argentino y dos ingleses, hasta el momento, que, al igual que tanta gente mayor que ellos, nada sospecha todavía sobre aquello que aguarda a su descendencia: no habitarán un mundo rico en matices climáticos. No se verán

expuestos, en sus sensaciones y sentimientos, a la deliciosa alternancia de las estaciones. Todo indica que estarán domiciliados en un planeta anémico en variedad: temperaturas constantes de un extremo a otro; paisajes similares, idénticas especies vegetales y zoológicas. Un solo escenario global: el de lo Mismo. En él vivirán. Para ese entonces, los «no lugares» ya no serán apenas los aeropuertos y hoteles de las cadenas internacionales de los que, con franco desconsuelo, nos habla Marc Augé.

Como bien conjetura Angelo Trento, historiador y amigo romano, el día en que, dentro de treinta o cuarenta años, se pretenda saborear una brisa o arrancarle un tinte de frescura al enero europeo, habrá que echarse a caminar por Copenhague en mangas de camisa. O, en agosto, buscar en las playas nórdicas temperaturas menos ardientes que las que, para ese entonces, calcinarán las costas, hoy todavía codiciadas, de España y Portugal.

Lo irremediable ha tenido lugar. Quiero, por eso, explorar lo que no se ha evitado. De aquí en más, la historia del hombre será otra. El hombre será otro. De hecho, lo que se está perfilando es otro modo de ser hombre. Una subjetividad hasta hoy desconocida va haciendo su aparición.

Tras perder preeminencia, las temperaturas glaciales acabaron concentrándose allí de donde ahora se las está por desalojar: en los polos, en las altas cumbres donde el frío no es rasgo distintivo de una estación del año, sino de la eternidad. Una eternidad que empieza a resquebrajarse. ¿Terminará la vida en el planeta abrasada por el calor mucho antes de que lo haga a causa del congelamiento a que dé lugar la muerte del sol? Contra lo que se creyó, todo tiende a indicar que nuestra sepultura no será de hielo.

Hace bastante ya que se dejó de concebir al mundo que habitamos como ofrenda de un dios o, más módicamente, de la Naturaleza. Por obra de la cultura y también de la barbarie que la cultura comporta, el planeta ha pasado a ser, en gran medida, un producto, un artefacto, un artificio. Una creación, en suma, que bien podría llevar estampada en su frente, si la tuviera, esta señal distintiva: *Made by mankind*. Lo que de naturaleza le va quedando a

la Naturaleza, en términos estrictos de señorío, es esa brutal capacidad de enfurecerse. De evidenciar con violencia su rebelión ante los efectos de la patología que le han impuesto mediante tantas transgresiones: tifones que se multiplican, terribles huracanes, lluvias que solo cesan para recomenzar, especies que sucumben sepultadas por tanta anomalía, sequías que parten la entraña del suelo y que parecen responder a un propósito bíblico, calores tan potentes y prolongados que acabarán por archivar términos tales como «otoño» e «invierno» en polvorientos manuales de mitologías venideras. Pues bien, eso es la Tierra ahora: un saldo, un residuo, un desenlace. Patio trasero de un cosmos cuyas leyes, esas que con su regularidad deleitaron e intrigaron a Albert Einstein, se dejan ver maltrechas, desmadradas, vacilantes; afectadas por el salvajismo de quien empezó por ocupar un modestísimo rincón del planeta y hoy, tras el irrefrenable despliegue de su voluntad depredadora, lo ha convertido en un basural, en un ser enfermo, inmerso en la indigencia, desolado. «Pobre mundo» lo llama Idea Vilariño:

> *Lo van a deshacer*
> *va a volar en pedazos*
> *al fin reventará como una pompa*
> *o estallará glorioso*
> *como una santabárbara*
> *o más sencillamente*
> *será borrado como*
> *si una esponja mojada*
> *borrara su lugar en el espacio.*
> *Tal vez no lo consigan*
> *tal vez van a limpiarlo*
> *se le caerá la vida como una cabellera*
> *y quedará rodando*
> *como una esfera pura*
> *estéril y mortal*
> *o menos bellamente*
> *andará por los cielos*
> *pudriéndose despacio*
> *como una llaga entera*
> *como un muerto.* (487)

## II

Hace algo más de un siglo y medio, sostuvo Hipólito Taine que tal como el clima ejercía una estricta intendencia sobre las formas vivas de cualquier región, de igual modo se hacía sentir el influjo de

> una especie de temperatura, de clima moral, que con sus variaciones determina la aparición de ciertas manifestaciones artísticas. Y así como se estudia la temperatura física para comprender el surgimiento de esta o aquella especie de plantas, el maíz o la avena, el aloe o el abeto, se debe estudiar la temperatura moral para comprender el porqué del surgimiento de cualquier especie de arte, la escultura pagana o la pintura realista, la arquitectura gótica o la literatura clásica, la música voluptuosa o la poesía idealista. Las producciones del espíritu humano, como las de la Naturaleza, solo pueden explicarse por el medio que las produce. (488)

Cautivado por las analogías y proclive a las simplificaciones, el crítico francés no disimuló jamás su apego al determinismo. Me cuidaré, pues, de caer en sus excesos, devoto como soy de los míos. ¿Pero qué puede ganarse renunciando de raíz a creer que así como esa «temperatura moral» a la que Taine remite, incide en todo tiempo y en todo grado sobre la conformación y la marcha de las preferencias estéticas y las opciones expresivas de una época, de igual modo, sobre estas y sobre tantas cosas más, pueden incidir también las alternativas ambientales a la que están expuestos un período histórico o un escenario social? No se trata de buscar una causa excluyente sino un criterio inclusivo. ¿Cómo opera el entorno trastornado en que vivimos en la constitución del «clima moral» en que nos toca proceder? ¿Y este, a su turno, cómo pesa en la comprensión que de ese entorno trastornado logramos alcanzar? ¿No son acaso uno y otro parte de lo mismo? Por lo demás y por donde se mire, la subjetividad contemporánea acusa, con su metamorfosis, los efectos de la revolución tecnológica radicalizada en el siglo XX. El quebranto de valores y criterios que parecían perdurables lleva a esa subjetividad en una dirección de difícil discernimiento. Así como el medio ambiente no será ya el que fue,

tampoco el hombre egresado de la Modernidad será el que fue. Hay de ello indicios sorprendentes. La muerte ha cambiado de significación. Sin sustancia teológica y sentido de lo trascendente, para mayorías cada vez más numerosas, sometida a las imposiciones de una época reñida con la lentitud a la que ya no se le reconoce mérito alguno, y con la significación favorable hasta hace poco atribuida a la admisión de los límites, la muerte ha sido forzada a presentarse como un hecho más entre tantos otros. Ahora se la tramita, ya no se la vive. Se ha impuesto, con respecto a ella, un creciente ritmo expeditivo. Afectando a hombres y mujeres cada vez más longevos (si se exceptúan los siempre prósperos aportes juveniles que a ella le siguen haciendo las guerras, las drogas, las pestes y la miseria), la muerte tiende a perfilarse, en nuestras culturas secularizadas, solo como un desenlace; como un momento final, más objetivo que íntimo, en la vida de quien lo protagoniza y en la de los deudos. Convertida en un procedimiento rápida y privadamente cumplido, ante la muerte ya no cuentan las preguntas sino únicamente las respuestas funcionales. Sin relieve simbólico, sin contenido litúrgico alguno, la sepultura consuma un operativo acatado con férrea naturalidad.

Un detallado informe periodístico (489) deja asentado que los cementerios españoles (¡nada menos que los españoles!) empiezan a ser escenario frecuente de entierros laicos. Los pasos en ellos seguidos poco y nada tienen que ver con los que fueron usuales a lo largo de tantos siglos. Se estima en un veinte por ciento el número de funerales que en las grandes ciudades españolas ya se cumplen fuera de todo encuadre religioso. Y, al parecer, se afianza la tendencia a optar por ellos. En 1977, Philippe Ariès trazó un agudo retrato del valor de la muerte ponderada a la luz de las costumbres. En sus páginas pueden leerse observaciones como estas:

> Es más que evidente que la supresión del duelo no se debe a la frivolidad de los sobrevivientes sino a una imposición implacable de la sociedad, que se niega a participar de la emoción del deudo. Es, de hecho, una forma de rechazar la presencia de la muerte, aunque se admita, en principio, su realidad. […] Como dice Gorer, «Hoy la

> muerte y el duelo son tratados con la misma expresión que los impulsos sexuales hace un siglo». Es imperioso, pues, aprender a dominarlos. «Hoy se admite —prosigue Gorer—, como algo perfectamente normal, que los hombres y mujeres sensibles y razonables sepan controlarse durante el duelo mediante la fuerza de voluntad y el carácter. Ya no tienen, por lo tanto, necesidad de manifestarlo públicamente, tolerándose tan solo que lo hagan en la intimidad y furtivamente, como un equivalente de la masturbación.» […] Una situación nueva aparece, en consecuencia, hacia mediados del siglo XX, en los lugares mejor individualizados y más aburguesados de Occidente. Se está convencido de que la manifestación pública del duelo, así como su expresión privada muy insistente y larga, es de naturaleza mórbida. La crisis de lágrimas se transforma en crisis de nervios. El duelo, en una enfermedad. Quien lo evidencia acusa debilidad de carácter. (490)

Pero hay más. La transformación de la realidad impulsada por el aluvión tecnológico ha impuesto a nuestros hábitos mentales características que ya nos son consustanciales. La hondura de su arraigo se reconoce en los usos del idioma y en la concepción del espacio y el tiempo. Se las advierte en el modo de procesar el caudal de información circulante sobre cualquier asunto. En la expropiación de lo privado por lo público. En el afán posesivo que generan las propuestas siempre renovadas de comunicación electrónica. En la rotunda primacía de lo virtual sobre lo real, de lo visual sobre lo auditivo, de lo sonoro sobre el silencio. En la intolerancia a la espera por parte de un afán de goce que, como mandato, no admite dilaciones.

El 24 de marzo de 2007 tuve ocasión de soportar en Medellín la desmedida tardanza de un vuelo que debía a Cartagena de Indias. Lo hice en ocasional compañía de un joven empresario panameño asentado desde muchacho en el ramo editorial. Al cabo de una secuencia vertiginosa de mensajes de texto y brevísimas llamadas sucesivas efectuadas mediante un teléfono celular, aquel hombre, ubicado como estaba a mi lado en la pequeña sala de embarque, alzó los ojos y creyó reconocerme. Me propuso conversar. Ya no recuerdo cómo, terminó confesándome que no toleraba leer un

texto en la pantalla electrónica o cualquier correo provisto por ella, que constara de más de quince líneas. A medida que verificaba que el mensaje excedía esa extensión, la ansiedad se adueñaba de él. Ganado por la impaciencia y por un sentimiento de encierro creciente, terminaba abandonando la lectura.

—Supongo —le dije— que no le ocurrirá lo mismo con un libro que sepa entretenerlo.

—Leo poco, muy poco —manifestó—. Los fines de semana tengo mil cosas que hacer.

Me contó, además, que la última vez que redactó algo a mano, tenía veintidós años. Y me lo dijo a los cuarenta y uno. Hablaba con una naturalidad asombrosa. Su escala de valores estaba tan afianzada en su experiencia que la vertía en la charla sin énfasis ni segunda intención.

Pensé, horas después, algo adicional. Que estamos a merced de unas costumbres que, de tan nuevas, casi no lo son todavía para muchos de nosotros. Y que, aun siendo novísimas, traslucen una acendrada propensión de nuestra especie; la que consiste en encarar como naturales conductas, hechos y objetos que son puro artificio, pura cultura, absoluta construcción. José Ortega y Gasset se admiraba, en ese libro agraciado al que llamó *La rebelión de las masas*, de que la mayoría de los hombres que en su tiempo comenzaban a volar cada vez con más frecuencia, no solo no tuviera la menor idea acerca de cómo ello era posible, sino que tampoco se interesaba en averiguarlo. Él concluía, por eso, que lo que hacían tantos de sus contemporáneos era concebir la cultura como si se tratara de naturaleza. Y así como el primitivo de antaño arrancaba del árbol el fruto codiciado sin preguntarse jamás cómo era posible disponer de un bien semejante, así también el primitivo de hoy se vale de la herramienta tecnológica con avidez de usuario y paleolítica indiferencia hacia sus condiciones de posibilidad y los efectos que ese modo de relación tiene sobre sí mismo.

## III

Acierta Marc Augé: algo inédito se avecina. «Nuestra representación del hombre y del universo —observa— va a cambiar radicalmente y tenemos que prepararnos para eso.» (491) Coincide con él George Steiner:

> Sea como fuere, lo que está claro es que no habrá una vuelta al yo clásico. ¿Aparecerá muy poco a poco una nueva forma de colectividad? La imagen, para mí, es la del coro antiguo, y sabemos que nuestro teatro, nuestra literatura, nuestra poesía, se han librado muy lentamente de la oralidad del coro; no fue sino después de milenios de colectividad cuando se destacó una voz… El mundo de la red, en algunos aspectos, es el de la oralidad colectiva. Nos hallamos ante algo que es al mismo tiempo ultramoderno y arcaico (como pasa siempre con la dialéctica del doble movimiento), pero en ruptura con la individualidad clásica. (492)

Los hombres a quienes toque vivir en un escenario mundial regido enteramente por los mandatos de lo virtual ya no serán como aún somos nosotros. Subjetivamente habrán de ser otra cosa. ¿De qué índole será esa otra cosa?

> La revolución electromagnética en curso es una mutación de un orden incomparablemente más revolucionario [que la puesta a punto por Gütenberg del tipo movible]. Apenas estamos empezando a comprender las nuevas formas del sentido, de la comunicación, del almacenamiento de datos. Internet, la red, son técnicas que implican una nueva metafísica de la conciencia tanto individual como social. (493)

Lo que la Modernidad ignoraba era hasta dónde podía llegar el desarrollo. Lo que nosotros ignoramos es hasta qué punto lo que se entiende por desarrollo puede alterar lo que concebimos como subjetividad.

Dos observaciones brindan buen sustento a esta cuestión. Una fue formulada por Alexis de Tocqueville y se remonta a las primeras décadas del siglo XIX. Tras visitar los Estados Unidos, De Tocqueville pondera con júbilo la democracia naciente. No se priva sin embargo de señalar que también ha querido

> exponer a la luz los peligros que la igualdad hace correr a la independencia humana, porque creo firmemente que esos peligros son los más formidables, al tiempo que los menos previstos, de todos los que encierra el porvenir. Pero no los creo insuperables. (494)

La otra observación, muy reciente, proviene también de un francés. Su autor, Charles Melman, es psicoanalista. Opina lo siguiente: «La moral no estaba organizada hasta aquí por la preocupación de tener que preservar la vida (ni la del planeta ni la nuestra). Estaba organizada alrededor de la preocupación de tener que preservar el honor.» (495)

Alexis de Tocqueville, con su pasmosa aptitud para la profecía, vislumbra los riesgos que, en las democracias afianzadas, podría alentar el deslizamiento desde la igualdad indispensable al igualitarismo asfixiante. Claudio Magris, en una página no menos sagaz, define la índole de ese igualitarismo típico de las sociedades avanzadas de Occidente, aunque no solo, diría yo, de ellas. Lo hace al subrayar la involución del ciudadano a la condición de habitante y la de este a vulgar consumidor, en el marco de lo que supo llamar «el totalitarismo blando y coloidal del poder de los medios de comunicación». (496) Añade a ello una consideración decisiva: «También parece estar en peligro, a pesar de la creciente racionalización técnica, la racionalidad, hostigada por un cada vez más difuso irracionalismo, por un amasijo de ocultismo y superstición». (497)

Como si de un diálogo entre ellos se tratara, Melman podría aportar, a la lectura efectuada por Magris, este diagnóstico sobre nuestro tiempo: «Uno asiste, si se me permite un comentario irónico, a una sorprendente victoria proletaria que Marx no había previsto: la proletarización del conjunto de la sociedad. ¡Todos proletarios! ¡Todos sirvientes! ¡Todos cautivos obedientes con respecto al goce!». (498)

El repliegue del pensamiento racional, a consecuencia del despliegue de la tecnolatría, es un fenómeno evidente en los días que corren. Una flamante superchería desplaza a lo que hasta hace poco se entendía por ella. Yo mismo he señalado en otra parte (499)

que la nueva ignorancia proviene de una relación enajenada con el saber y no de la falta de conocimiento. Su rasgo distintivo puede advertirse en el auge logrado por la concepción del error como problema exclusivamente metodológico. Hoy se tiende, nuevamente, a denostar la idea del hombre como incompletud imposible de colmar. La propaganda, que es la voz oracular dominante de este tiempo, ha dado vida a una nueva forma de apostolado. Un gran movimiento migratorio está siendo alentado. Es un éxodo generalizado hacia el altar de la Cifra. Hacia la idea triunfalista que propone la suficiencia del cálculo. La homologación festiva entre lo mensurable y lo real. La exaltación de la eficacia. Es lo que Jacques Lacan ha llamado «la correspondencia de todo con todo». (500) Lo inequívoco siempre ha fascinado al hombre. En ello se expresa la nostalgia por la animalidad perdida. Ahora, esa nostalgia, a tan solo medio siglo de la *Shoá*, vuelve a operar abiertamente. Otra vez el hombre está cautivado por ella. Pero este hombre ya no habita la Tierra: la ocupa. La ha convertido en mercancía. Ha hecho con ella lo que ha hecho con él. La manipula enfervorizado por la potencia ilimitada que se atribuye. Es un devoto de su presunta autonomía. La administra como un bien de uso. Se siente su propietario. Esta alteración de la posición subjetiva es fundamental. La inauguró la Modernidad, es cierto. Pero la Modernidad aún contaba con la Tierra. La tenía ante sí como objeto de conquista y de dominio. Hoy la Tierra está liquidada. Ya no es un horizonte sino un desecho. Nada queda ya que pueda serle arrancado. Ella, al igual que el cuerpo humano, también ha pasado a formar parte del material reciclable. No debemos mentirnos. La biodiversidad del planeta está herida de muerte. Los hombres de latitudes distintas y hasta recíprocamente extrañas, ya no serán ajenos ni se verán tan diferentes. Pero el reverso de esas diferencias y de esas distancias superadas no será la integración sino la disolución de las singularidades. Su compactación en una masa amorfa que no merece el nombre de conjunto. No se trata de un cambio. No estamos ante una mera pérdida. Estamos ante una claudicación vivenciada como logro. El saber y las creencias que a

todos nos igualan en una misma esclerosis conceptual son complementarios con la barbarie que ha sembrado y sembrará desequilibrios ambientales hasta ahora desconocidos. Se trata de tres factores interdependientes que tienden a inscribir, en el pantano de un neototalitarismo uniformador, los escenarios en que se habrá de vivir y los seres que en ellos habrán de convivir. Marc Augé lo dice a su manera: «Vivimos cada día más en un mundo de evidencia, que se amplía y desarrolla a través de las tecnologías. Hay que resistirse a la evidencia». (501)

Acaso las fronteras políticas tarden más que las geográficas en acusar el impacto producido por la magnitud de este fenómeno. Pero sin duda el celo que desde antaño inspira su trazado se trasladará hacia otras modalidades de autodefensa, lo que equivale a decir de discriminación del extranjero y de lo extraño. La heteronomia ha pasado a ser el enemigo por antonomasia. No habrá lugar para la disonancia. La alteridad, toda alteridad, va en camino de ser repudiada. El caso de Europa occidental es elocuente. No solo es el Viejo Mundo; es también y cada vez más, un mundo de viejos. Todo ratifica la supremacía de lo Mismo. Nada escapa a la avidez de la uniformidad. Cronos, devorador de sus hijos, vuelve a ganar actualidad.

## IV

Salta a la vista de qué índole es la globalización en curso. Concebida por expertos y para un mundo de expertos, no duda en alentar el afianzamiento de la eficacia a expensas de la ética. Hay que insistir en esta verdad. El igualitarismo encuentra en ella mejores oportunidades que la igualdad. Basta mirar lo que la televisión ofrece para darse cuenta adónde apuntan quienes la promueven. El pensamiento en ella es el enemigo. Que aún no se nos vea a todos como una misma entidad, no significa que no haya empeño, acaso por eso, en que lleguemos a conformarla. Bastarán pocas décadas para que, en un orden subjetivo, esa uniformidad se encuentre a tal punto afianzada en todo el globo que las diferencias

culturales solo sean pintorescas distinciones. Pura periferia en el orden de la identidad. Ya no conformarán un valor a ser contemplado. Japón —y no solo China— nos lo anticipa todo a este respecto. La propensión a la vida arrebañada pareciera ser visceral en nosotros. Cifra, masa, mercado, son nociones correlativas. Las diferencias intersubjetivas no cuentan sino como obstáculo a ser superado. Se volverán puramente epiteliales, bajo el peso determinante de la dictadura tanto del confort como de su reverso, las barreras que promueven la exclusión social. Pobreza, racismo, fanatismo religioso, extremismo ideológico, compactan a sus víctimas en una común pseudoidentidad. Operan en la misma dirección que los mandatos del consumo: disuelven toda especificidad, alientan la indistinción, aplanan, inscriben las conductas en procedimientos idénticos y en una única lógica interpretativa. Pero es donde abunda el confort, claro está, donde mejor se observa la forma en que se licua el perfil de lo cívico. El conformismo se presenta entonces como sinónimo de auténtica realización.

> Tiemblo —*escribe De Tocqueville*— hacia 1840, porque, al fin [los ciudadanos de los regímenes democráticos], se dejen poseer por un cobarde amor a los goces presentes, que el interés por su propio porvenir y el de sus descendientes desaparezca y que les guste más seguir blandamente el curso de su destino que hacer, si es necesario, un repentino y enérgico esfuerzo para enderezarlo. (502)

La historia provee abundantes ejemplos que justifican sus temores. Decadencia es un nombre alternativo para aquello que tanto lo preocupa. Ciento setenta años después de Alexis de Tocqueville, el citado Charles Melman retoma esta referencia a «los goces presentes».

> Estamos —*entiende él*— por abandonar una cultura ligada a la religión, que obliga a los sujetos a la represión de los deseos y a la neurosis, para dirigirnos a otra en la que se exhibe el derecho a la expresión libre de todos los deseos y su plena satisfacción. (503)

Es la cultura del desenfreno. Es el universo de la inmediatez. De la pulsión que no tolera dilaciones. No se trata de un horizonte que se aproxima. Ya está aquí. Es una realidad que nos cerca. Su influjo sobre nosotros es palpable. Jean Baudrillard también lo advirtió:

> Obedecer al principio del placer, no rendirse ante el principio de realidad; todo da pie a una gran *parade*, un gran show colectivo en los nuevos espacios de la libertad. (504)

> Reconocemos allí la empresa moderna de un mundo indiferenciado, el nuestro, que no puede más que exterminar toda especie de singularidad o de diferencia. (505)

> Estamos ante una «promoción forzada de lo universal». (506)

Una globalización mal planteada y mal ejercida termina instaurando la tiranía del pensamiento único y, con ello, la abolición de toda subjetividad. Para Jean Baudrillard, todo esto equivale a una realidad integrista. (507) No se equivoca. Los integristas realizan a su modo esta faena a favor de la homogeneidad. En Occidente, las democracias no siempre empuñan el sable pero sí, constantemente, el estandarte de la publicidad. Con él, van en busca de lo Mismo. Con él, aspiran a lo Único. La metamorfosis, anunciada por Kafka hace más de noventa años, prosigue su marcha niveladora. Hoy se cumple, como señalé: mediante la destitución del ideal del ciudadano a favor del ideal del consumidor. Para ello es indispensable que los matices pierdan relieve. Las ideas, singularidad. La horma en que todo debe caber es la del colectivismo. También Martin Buber lo presintió hace mucho. Su estremecedora apología del diálogo data de 1923. El trasfondo de ese canto no es otro que la sorda procesión del monólogo en marcha expansiva.

## V

Muchas de las mejores intuiciones de Hipólito Taine pueden releerse a la luz de las ideas de Tetsuro Watsuji. Su palabra les

infunde una vitalidad insospechada.

> Hoy se impone resucitar —*afirma*— junto con la subjetividad del cuerpo, la del paisaje. (508)

> Clima y paisaje son, desde el primer momento, históricos. En la doble estructura histórico-ambiental de la vida humana, la historia es historia dentro del paisaje y este lo es dentro de la historia. (509)

El pensador japonés vivió entre 1889 y 1960. Las reflexiones que reunió en su *Antropología del paisaje* fueron elaboradas entre 1928 y 1935. Quien tome en cuenta las consideraciones que por entonces daban a conocer Gabriel Marcel, Martin Buber y Karl Jaspers no dejará de sorprenderse. Compartían con Watsuji, aun sin saberlo, una misma disconformidad con lo que, ya en esa época, se entendía por subjetividad. La influencia explícita y fecunda sobre él fue, no obstante, la de Martin Heidegger, con quien discrepó medularmente en lo que atañe a la concepción del espacio.

Watsuji se singulariza por asimilar el paisaje a sus consideraciones sobre la índole de lo humano. El «entorno» por lo tanto no es, para él, algo exterior ni algo natural. Lo que nos rodea nos constituye, dirá. Al atacar el medio ambiente, embestimos contra nosotros mismos. Nuestro cuerpo es, en última instancia, el objeto directo de esa agresión.

Cabe preguntarse por qué procedemos así. Qué nos angustia en nosotros mismos y redunda en un zarpazo al entorno como si de otra cosa que nosotros se tratara.

> El error más extendido al hablar de clima y paisaje consiste en centrarse en la perspectiva dualista: influjos mutuos externos entre el individuo y el entorno concreto del ambiente —clima y paisaje—, desconectándolo de la existencia humana y su historia cultural, para reducirlo tan solo a un entorno natural. (510)

Heidegger, con quien Watsuji estudió, lo impulsó en la comprensión del problema. Mediante su concepción de la temporalidad como fundamento constituyente de la existencia, le

abrió a Watsuji el camino hacia una lectura innovadora de la espacialidad. En esa lectura, esta y aquella, si bien diferenciables, resultan inescindibles. Dice así:

> El espíritu solamente constituye la historia como su propio despliegue cuando es un sujeto que se objetiva, un sujeto con cuerpo. Esa corporeidad subjetiva es justamente la ambientalidad. El carácter dual, finito e ilimitado del ser humano se pone de manifiesto claramente en la estructura histórica paisajística de la vida humana. (511)

> En la unión de ambientalidad e historicidad toma cuerpo, por así decirlo, la historia humana. (512)

> Se muestra por tanto la estructura espacio-temporal de la existencia humana como ambientalidad e historicidad. La inseparabilidad de espacialidad y temporalidad está en la base de la inseparabilidad de lo histórico y lo biográfico. (513)

Es erróneo, entonces, disociar el espacio del tiempo en desmedro del primero, si se quiere alcanzar del hombre una comprensión que respete su complejidad. Ambos son, según Watsuji, constituyentes de la existencia. Lo que hoy vivimos como catástrofe climática es también consecuencia de esa escisión. ¿Qué decir del frío o del calor sino que nos descubrimos al sentirlos y que solo son reales para nosotros en la medida en que se nos brindan como sensación? Somos lo que nos sucede. Al alterarse las condiciones climáticas, se altera nuestra autopercepción. «Descubrimos nuestros propios cambios a través de los cambios del tiempo.» (514) Paisaje y clima, dirá Watsuji muy cerca de Taine, «son condicionamientos del modo de comprenderse a sí mismo por parte del ser humano. Está claro, por tanto, que no se trata de la geografía o de la meteorología como temas de ciencias naturales». (515)

La Modernidad no consideró el paisaje y el clima como expresiones del ser humano sino como contextos, elementos externos a su ser. Hoy empezamos a persuadirnos de que las actuales anomalías del medio ambiente son manifestaciones de

nuestro propio ser anómalo. Un ser que se ha concebido y ha obrado como amo del entorno y no como parte de él, enajenándose, al hacerlo, de sí mismo. Un ser que, mediante el poder que concentra, obra en desmedro de su propia complejidad.

> El mayor contaminador industrial del mundo, Estados Unidos, se niega a aplicar las disposiciones preventivas del Protocolo de Kyoto y a obligarse a limitar sus emisiones tóxicas de dióxido de carbono y otros gases, señalando que tales limitaciones penalizarían sus industrias y su economía, con indiferencia por la salud del mundo y de su propio país. (516)

Guillermo Arnaud da en el centro motivacional de esta política ecocida y genocida a la vez: «El problema con la contaminación ambiental mundial es producido por el hombre; por la ilimitada avidez humana que para el logro de beneficios es indiferente a la muerte, la destrucción y la contaminación». (517) Esa «ilimitada avidez» aspira a una totalización imposible. Y en su despliegue siembra la destrucción que se revierte luego sobre él. Las motivaciones inmediatas de esta conducta pueden caracterizarse como conscientes. En el fondo, empero, se trata de otra cosa. La destrucción ambiental es una de las expresiones más radicalizadas de autodesprecio. Con ella el hombre ataca cuanto en él aspira a una conducta participativa. Es menoscabo de su identidad orquestada con todo aquello que excede su delirio autorreferencial, el afán de autonomía mayestática. Se trata de una rebelión suicida contra la alteridad que nos constituye en pos de una identidad sin disonancias que no hiera la voluntad narcisista. Recuerda con razón Arnaud que el filósofo argentino Víctor Massuh: «incluyó la ecología entre los problemas que atañen a la suerte de la humanidad en su conjunto. Massuh calificó la acción ecológica como *la máxima empresa que tiene por delante la humanidad*». (518)

Máxima, claro está, porque en ella se juega su propio porvenir en términos de sentido y no solo en términos de supervivencia. Es que esa empresa remite a la elaboración o no de una nueva categoría: la que atañe a lo que cabe entender, de aquí en más, por

cuerpo propio. Ecopolítica innovadora y nueva identidad corporal son, así, instancias correlativas. Más aún: hondamente interdependientes. Al igual que las restantes conductas adictivas, la agresión a Gaia es desprecio del hombre autosuficiente por el hombre interdependiente. Desprecio de quien supo ser creador hacia aquel que nunca dejó de ser criatura. Ban Ki-Moon, secretario general de Naciones Unidas, es rotundo al respecto: «La ciencia es clara. El calentamiento de la Tierra es inequívoco; nosotros, los seres humanos, somos la causa principal». (519)

¿Es este, acaso, un reconocimiento tardío? ¿O aún es posible frenar esta carrera hacia la nada? «¿Puede admitirse que la codicia o la ignorancia de quienes son responsables de este problema sean capaces de alterar la maravilla que tanto tiempo llevó construir?» (520)

El descubrimiento del inconsciente y de los ecosistemas como configuraciones constitutivas de la subjetividad son los dos descubrimientos fundamentales que, sobre la índole de lo humano, se realizaron en el siglo XX.

Como un animal malherido, la Tierra, en su agonía, va dejando en nosotros las huellas de su dolor. El pasaje al sufrimiento, en lo que hace a la agonía de la Tierra, exige, por parte del hombre, lo que acaso ya no sea posible: un cambio de perspectiva. Otra comprensión de lo que sucede. ¿Sabremos reconocernos a nosotros mismos en esas heridas abiertas por el desenfreno productivo? ¿O seguiremos creyendo, como todo parece indicar, que estamos ante un problema «objetivo» al que cabe «resolver» mediante las herramientas tecnológicas apropiadas?

Si bien la cuestión medioambiental afecta el planeta entero, incide con más violencia sobre las regiones en la que se concentra la población de menos recursos. Los pobres se aglomeran en las áreas de mayor riesgo. Es escasa o nula su capacidad para enfrentar las dificultades. Dependen, para sobrevivir, de recursos que son los más deteriorados por la barbarie ecosistémica. Paradójicamente, los países con menos recursos resultan ser los que emiten los niveles más bajos de dióxido de carbono. El desequilibrio ecológico es,

pues, una enfermedad del desarrollo. Según las Naciones Unidas, en 2020 la falta de agua afectará a 250 millones de personas en África solamente. En Asia, hacia 2050, a 1.000 millones. Si el deshielo continúa y el volumen de los mares crece, entre 60 y 100 millones de personas tendrán que escapar de los sitios costeros donde hoy residen. ¿Adónde irán en tal caso? Por otro lado, en las regiones áridas y semiáridas donde, no obstante, se aglomeran 700 millones de seres humanos, el calentamiento global agravará la falta de agua. ¿Qué harán, entonces, esos 700 millones? ¿Emigrar? ¿Adónde? Se estima que el aumento de las temperaturas que se está produciendo es el mayor de los últimos 10.000 años. Sus causas no son naturales. Pero la respuesta del medio ambiente puede llegar a ser tanto o más implacable que el maltrato que recibe por parte del hombre.

Watsuji no se cansa de repetirlo: clima y paisaje son inescindibles de la existencia humana. Clima y paisaje son expresión de la cultura. La actual crisis medioambiental es una crisis cultural. Ella evidencia lo que el hombre entiende acerca de sí mismo. O, lo que es igual, lo que de sí mismo deja de entender. Al separarse de la naturaleza por no concebirla como expresión de sí mismo, el hombre fragmenta y entiende como ajeno lo que es propio. Hay autoodio en la patología ambiental reinante. ¿Cómo transitar, en este orden, del dolor sembrado por la disociación sujeto-objeto al sufrimiento nacido de la reconciliación entre espacio y tiempo? La subestimación del paisaje no es otra que la que nuestro propio ser nos inspira. Si es cierto que el mar, el bosque, la lluvia y la nieve ya no son divinidades, no menos lo es que no pueden seguir siendo, sin consecuencias apocalípticas para nosotros, objetos de explotación prostibularia o de criminal indiferencia. Preguntarnos por lo que podrían pasar a ser equivale a preguntarnos por lo que podríamos llegar a hacer. ¿Podrá la Modernidad tardía generar el inicio de una conciencia conciliadora entre hombre y paisaje? ¿Una nueva y gradualmente afianzada noción de lo humano centrada en lo real como enigma que se da a leer en la autocomprensión de lo humano como *Dasein*, es decir como «índole espacio-temporal de la subjetividad»? (521) El

problema central es siempre el mismo: el modo en que pensamos. ¿Nuestros hábitos mentales, al servicio de qué posicionamiento subjetivo están? El diagnóstico actual no puede ser otro que este: el ataque al entorno es ataque a lo interno. En la destrucción ecológica emprendida se consuma la agresión del hombre a lo humano entendido como don de convivencia. A lo humano entendido como punto de inflexión donde se produce la convergencia o comunión e inseparabilidad de los opuestos. Ese punto es el cuerpo. El cuerpo humano sujeto a las leyes de la alteridad que impiden su apropiación plena por parte de la voluntad colonizadora. Esa voluntad que lo quiere sometido y transfigurado por la técnica, exceptuado para siempre de la naturaleza. El hombre no retrocede en su afán por ganar más y más autonomía con respecto a su ancestral inscripción en ella. Es a muerte su lucha contra la muerte, esa imposición de un límite a su narcisismo por parte de una legalidad que escapa a su control. Leamos a Jean-Luc Nancy:

> El hombre se convierte en lo que es; el más terrorífico y perturbador técnico, como lo designó Sófocles hace veinticinco siglos, el que desnaturaliza y rehace la naturaleza, el que recrea la creación, el que la saca de la nada y el que, quizá, vuelva a llevarla a la nada. El que es capaz del origen y del fin. (522)

El desafío mayor: descubrirnos en lo que no somos como lo que también somos. Hacer de la alteridad una expresión de lo propio. Ver en lo irreductiblemente ajeno, lo indefectiblemente personal. Y todo ello, sin confundirlos, sin homologarlos, sin caer en la tentación de una sinonimia superflua. Igualmente enseña Watsuji que espacio y tiempo no son homologables aunque no se los pueda separar. No lo somos, tampoco, tú y yo, aun cuando podamos y debamos distinguirnos.

La antropología filosófica, tal como Watsuji la concibe hacia 1930, «intenta captar de nuevo al ser humano en su doble carácter corporal y espiritual, superando la escisión. El centro del problema es la intuición de que el cuerpo no se reduce a mera materia, sino que es también subjetividad». (523)

Subrayo lo indispensable. Que el cuerpo sea «también subjetividad» implica que el cuerpo no es lo que *tengo* sino lo que *soy*. Antes que objeto de percepción, experiencia de autopercepción. Trasládese esto a la noción de medio ambiente. Se dirá entonces: la espacialidad «no se reduce a mera materia, sino que es también subjetividad». En cuanto a lo que hace a la idea de *totalidad*, Watsuji propone que hay totalidad donde hay interdependencia. No aspira a la *totalización* entendida como consumación, exhaustividad o completud. Según Watsuji, el paisaje ha muerto como autorreferencia. Y es preciso resucitarlo. «Hoy se impone resucitar, junto con la subjetividad del cuerpo, la del paisaje.» (524) La transición hacia una cultura planetaria, reivindicada por Edgar Morin, no significa otra cosa. Quien aspire a reconocerse que busque discernirse en la diferencia. La aprehensión de la diferencia garantiza el acceso a la auténtica identidad. Sin extrañamiento no hay intimidad. ¿Qué otra cosa hace la filosofía sino embestir contra la familiaridad abusiva, promover la irrupción de lo extraño, desbaratar la transparencia ilusoria que reviste lo habitual?

«La intersubjetividad —escribe Watsuji— se constituye sobre la base de un modo de trascender que descubre al sí mismo en lo otro y pertenece, por tanto, originariamente al plano del existir o estar saliendo fuera de sí mismo.» (525) Buber, Marcel, Jaspers están aquí. No hay existencia sin validación de la alteridad.

¿Resistirá la naturaleza su fagocitación por parte de una cultura que al renegar de la diferencia se vuelve antropofágica? La Naturaleza parece sentenciar: la armonía que me arrebata una voluntad dominadora reacia a todo límite caerá en forma de muerte también sobre quien me la provoca. El ataque a la biodiversidad revela, como lo ha señalado Víctor Massuh invirtiendo la hipótesis de Max Scheler, que el lugar del cosmos en el hombre es hoy irrelevante. El hombre de hoy poco y nada quiere saber de sí como expresión de ese cosmos. Se ha cristalizado en la autosuficiencia. Presume que la agonía de la Tierra no es la suya. De esa enajenación profunda, quizás irreversible, proviene el ataque al clima y al paisaje.

487. Idea Vilariño, *Segunda antología*, Buenos Aires, Calicanto, 1980, pág. 79.

488. Hipólito Taine, *Filosofía del arte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1958, págs. 20 y 21.

489. *El País*, Madrid, 26 de marzo de 2007, pág. 30.

490. Philippe Ariès, *O homem diante da morte*, Río de Janeiro, Francisco Alves, 1982, vol. II, pág. 633.

491. Marc Augé, *La Nación*, Buenos Aires, 2 de mayo de 2007, pág. 13.

492. George Steiner, *Los logócratas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pág. 163.

493. Ibídem, pág. 72.

494. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Guadarrama, 1969, págs. 279 y 280.

495. Charles Melman, *El hombre sin gravedad*, entrevista de Jean-Pierre Lebrun, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 2005, pág. 129.

496. Claudio Magris, *Utopía y desencanto*, Barcelona, Anagrama, 2001, pág. 287.

497. Ídem.

498. Charles Melman, ob. cit., pág. 130.

499. *La nueva ignorancia*, Buenos Aires, Emecé, 2001, págs. 159 a 164.

500. Jacques Lacan, *El triunfo de la religión*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pág. 81.

501. Marc Augé, *La Nación*, Buenos Aires, 2 de mayo de 2007, pág. 13.

502. Alexis de Tocqueville, ob. cit., págs. 230 y 231.

503. Charles Melman, ob. cit., pág. 117.

504. Jean Baudrillard, *Los exiliados del diálogo*, En colaboración con Enrique Valiente Noailles, Buenos Aires, Sudamericana, 2006, pág. 141.

505. Ibídem, pág. 81.

506. Ibídem, pág. 90.

507. Ibídem, pág. 80.

508. Tetsuro Watsuji, *Antropología del paisaje*, Salamanca, Sígueme, 2006, pág. 35.

509. Ibídem, pág. 34.

510. Ibídem, pág. 31.

511. Ibídem, pág. 34.

512. Ibídem, pág. 33.

513. Ídem.

514. Ibídem, pág. 28.

515. Ibídem, pág. 31.

516. Guillermo Arnaud, «Qué detiene el acuerdo ambiental mundial», *La Nación*, Buenos Aires, 19 de agosto de 2007, pág. 23.

517. Ídem.

518. Ídem.

519. Ban Ki-Moon, «Las primeras víctimas del cambio climático», *La Nación*, Buenos Aires, 7 de junio de 2007, pág. 23.

520. *La Nación*, Buenos Aires, editorial del 21 de junio de 2007, pág. 22.

521. Tetsuro Watsuji, ob. cit., pág. 32.

522. Jean-Luc Nancy, *El intruso*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pág. 14.

523. Tetsuro Watsuji, ob. cit., pág. 35.

524. Ídem.

525. Ibídem, pág. 36.

# La extinción de la diáspora judía
2013

# Un dilema candente

El hecho desencadenante de estas reflexiones ocurrió en 1948. Fue la creación del Estado de Israel. Con él, la diáspora dejó de ser ineludible. En la medida en que se extinguió como destino, la diáspora perdió significación. ¿Dónde estamos, entonces, si ya no estamos en la diáspora, los judíos que no hemos optado por vivir en Israel?

En Israel, la identidad nacional absorbió la condición judía. No así en el mundo posdiaspórico donde tampoco desapareció una visión religiosa que condena a Israel negándose a identificar la Tierra Prometida con el Estado. Esta última concepción es una de las vertientes de la ortodoxia. Otra, no menos radical y religiosa, es la nacionalista, que sí lleva a cabo esa identificación entre el Estado y la Tierra Prometida. La primera se quiere apolítica. La segunda, no. Se trata de dos posturas igualmente intransigentes y recíprocamente excluyentes.

Quienes también entienden que la diáspora ha perdido sentido son los sionistas remisos a admitir que fuera del Estado israelí pueda haber todavía posibilidades fecundas para la vida judía.

Una aclaración: el abordaje que privilegia este ensayo es filosófico. ¿Qué quiero decir con ello? El gesto filosófico preeminente es el de reintroducir el efecto de la interrogación en el cuerpo de una certeza o de una respuesta consolidada que rige, que está vigente y que decide el formato de la inteligibilidad dominante.

La filosofía es un acto interrogativo. Pone en tela de juicio la legitimidad o la suficiencia del saber imperante. Al fracturar el

cuerpo del saber vigente, devuelve sus contenidos al campo de lo problemático. Rompe la ilusión de sinonimia entre palabra y cosa. Quebranta su presunta equivalencia. Con ello, la filosofía provoca una colisión conceptual entre apariencia y verdad. Alienta esa colisión con el fin de superarla, aun sabiendo que esa superación, en lo que de ella depende, será provisional. Sus contenidos —los de esa colisión— hoy dicen, en mi caso, respecto de Israel y la diáspora. Una diáspora que, a mi entender, ya no lo es; un Israel que no se impone como centro de la vida judía desde el momento en que ha sido rechazado como patria propia por la mayoría de los judíos.

Lo político, lo histórico y lo sociológico importan aquí como elementos puestos a consideración de una lectura que aspira a ser filosófica. Contribuirá todo ello a mi empeño en mostrar cómo se entiende y se desentiende a sí misma la diáspora en tanto se deja impactar por el hecho de haber dejado de serlo. Y cómo, desde esa realidad en la que consiste y que ya no es lo que presumía, se concibe ahora a Israel.

El punto de vista israelí no está contemplado en estas páginas. Importa en ellas lo que la diáspora —afectada por su desaparición como destino— piensa de sí misma y desde sí misma acerca de todo lo que atañe al judaísmo, incluido Israel.

El judaísmo perduró dos mil años amparado en el estudio de la Torá y su ideal mesiánico. La secularización y la política absorbieron luego la imaginación judía. Predominaron, entonces, las propuestas laicas y el proyecto nacional opuestos al imperativo teológico. Las ideas de nación y de saber se independizaron de la Torá o la amoldaron a sus necesidades propias. Liberadas, ambas se repartieron aquella antigua energía. La primera dio vida al ideal sionista. La segunda, al formidable aliento intelectual con que, desde entonces, incontables judíos indagan y replantean el alcance y las formas de la cultura occidental fuera de un marco estrictamente judío.

¿Es posible que esta metamorfosis lleve no solo a la extinción del judaísmo tal como lo conocimos sino, además, a la del judaísmo posdiaspórico? ¿Sobrevivirá la tradición si se la convierte en

proveedora de metáforas despojadas de aliento religioso, en material de lecturas científicas, literarias y políticas? ¿Será su porvenir similar al que corrieron, en manos de especialistas y poetas, los remotos mitos griegos? ¿Podrá esa tradición sostener su valor y su poder convocante como fuente de significación judía si se la priva de la vehemencia religiosa que le infundió su pasada jerarquía? ¿Logrará hacerlo más allá del cauce que le abrió, en términos nacionales, el Estado de Israel y donde sí puede asegurarse que el judaísmo, reformulado sin duda, vive?

Mi convicción —escasamente novedosa— es que Israel no conforma el centro canónico ni geográfico de lo judío. Es, en cambio, parte indispensable de una periferia desconcertante. Esa periferia es lo judío y no tiene centro territorial. Un judaísmo multiforme que solo vertebra su unidad mediante un núcleo imaginario. (526) La ubicación de Israel es, en este sentido, ubicación en la dispersión. Israel es, a mi ver, parte de la dispersión. De una dispersión irreductible y posdiaspórica que él mismo contribuyó a forjar mediante su propio resurgimiento.

El judaísmo sobrevivió a la destrucción del antiguo reino de Israel. ¿Podrá sobrevivir a la construcción del Estado nacional? ¿O el judaísmo se agotará en lo israelí? A responder esta pregunta contribuirá lo que el judaísmo posisraelí (o sea posdiaspórico) sepa hacer con su emancipación del destino. Con su egreso del exilio concebido como fatalidad.

Algo más. Los autores que este libro toma en cuenta se dan a conocer como judíos críticamente identificados con su condición diaspórica. Y ello no solo por los escenarios socioculturales y geográficos que ocupan. No solo por sus distintas nacionalidades ratificadas como opciones personales, después de la aparición de Israel. Son creadores críticamente diaspóricos fundamentalmente por la índole de los problemas que inspiran su pensamiento judío. Hay que decir, no obstante, que ninguno de ellos afirma abiertamente lo que sostengo en estas páginas: que ya no corresponde seguir caracterizando como diaspórico al judaísmo posisraelí, o sea al situado más allá de las fronteras de Israel. Pero

en todos el dilema de la supervivencia de la diáspora después de la creación del Estado de Israel está planteado. En todos la consistencia o inconsistencia del judaísmo practicado fuera de ese Estado es motivo de un análisis candente, tan acuciante como el que se cumple sobre el judaísmo israelí.

Abiertamente, estos pensadores se interrogan sobre lo que les significa, después de 1948, su condición judía. Un rasgo que los caracteriza es que, a excepción de los ortodoxos aquí representados por la voz de Yakov Rabkin, todos ellos prescinden de los recursos que, para responder a esta cuestión, les brinda la intransigencia religiosa. Tanto la que impugna la validez del Estado judío como la que lo reivindica desde el nacionalismo religioso.

Me interesa analizar los recursos que hacen valer los autores aquí considerados para explorar la fortaleza y las fragilidades que encuentran en el judaísmo, tras la aparición de Israel. Me interesa, igualmente, considerar cómo conciben, desde la diáspora y desde el sentimiento de su incierto porvenir, el significado que para ellos reviste el Estado judío.

Las voces que aquí se harán oír están lejos de integrar un coro. Son dispares, disonantes, antagónicas muchas veces. Algunas confluyen con naturalidad y otras, que parecerían radicalmente distintas en todo, coinciden cuando menos se lo espera y en puntos en los que no se creería posible una aproximación.

Mi propósito es dar idea de una complejidad y de una diversidad tan ricas como inagotables. Los escritores convocados para manifestarlas forman parte de un elenco cuyo número de integrantes seguramente los rebasa. No pretendo, pues, haber sido exhaustivo en la inclusión de figuras relevantes. Me basta con saber que las elegidas lo son. Aspiro, únicamente, a componer un fresco elocuente en la descripción de algunos de los modos de discernimiento de lo judío y creo lograrlo mediante el aporte de los pensadores que tomé en cuenta. Me propongo, en suma, insinuar la fecundidad de un problema reacio a toda forma de abordaje que pretenda clausurar la cuestión planteada. Quiero internarme, parcialmente al menos, en un territorio que no se deja circunscribir;

acaso porque no está, estrictamente hablando, configurado.

---

526. Solo el antisemitismo concibe a los judíos como manifestación de un todo. Solo él necesita a los judíos como totalidad.

# Diáspora: genealogía de un concepto

Dos mil trescientos años atrás empieza a circular, entre los judíos, la palabra *diáspora*. ¿De dónde proviene esa palabra? Un Egipto helenizado ha conquistado el reino de Israel. Alejandría, fundada poco antes, recibe, provenientes de Palestina, cien mil judíos. Se estima en otros cien mil el número de judíos que ya, en ese momento, residían en Egipto. Ni los recién llegados ni quienes los precedieron dominan el hebreo. Nada les dice la lengua del Libro. Alejandría, no obstante, se convertirá en el centro más activo de la vida judía en Egipto. Ptolomeo I gobierna ese mundo cosmopolita. Es él quien resuelve profundizar la helenización de las multitudes oriundas de Israel. Ordena la versión al griego de la Torá. Les facilitará el acceso a la tradición pero en su idioma. Seguirán siendo judías pero aprenderán a ser griegas. La tarea se inicia a mediados del siglo III. Setenta sabios traídos de Israel la toman a su cargo.

¿Qué traduce la palabra *diáspora*? ¿A qué remite ese término griego? ¿Hay en hebreo una palabra equivalente? El término *galut* habla, al menos en una de sus dos acepciones, de la dispersión como castigo divino. Un castigo impuesto al pueblo elegido hasta que se produjera la reconciliación final de Dios con él. Es improbable que, en el Egipto helenizado en el que vivían los judíos en condiciones aceptables, los traductores que optaron por la palabra diáspora hayan querido remitir con ella a esa acepción de *galut*. (527) Ptolomeo no lo hubiera tolerado. Otro, en consecuencia, ha de haber sido el propósito que indujo a los Setenta a valerse en su faena de la palabra diáspora para nombrar la dispersión judía.

(528)

En 1933, Karl Ludwig Schmidt sostiene «que la connotación extremadamente severa y negativa de la palabra hebrea (*galut*) dejó progresivamente el lugar a *diáspora* porque los tormentos del exilio babilónico cedieron poco a poco en favor de condiciones de vida en el extranjero más favorables, tales como las que los judíos encontraron a lo largo del período helenístico. *Diáspora* adquiere entonces una dimensión positiva». (529)

Así entendido, el término *diáspora* se afirma como un neologismo consensuado por quienes vertieron al griego la Torá. Con él y a lo largo del tiempo, se terminó caracterizando, descriptivamente, a las comunidades judías que residen fuera de Palestina. (530) No obstante y como se sabe, la historia judía le reservará otro significado a ese vocablo, lejos de la asepsia propia de una mera descripción. Y ese significado alternativo supo imponerse en el curso de los siglos. Homologado a *galut* por el empeño rabínico, prosperó con ese valor de estricta expiación a partir del siglo III de la era cristiana. Pasó a connotar, de tal modo, una secuencia temporal de incierta duración: castigo primero y redención después para los judíos forzados por Dios a dispersarse sobre la Tierra a raíz de su obstinada infidelidad a la Ley. La exégesis rabínica despojó al concepto de la imparcialidad que le infundieron sus promotores para dotarlo de una carga reprobatoria que se mantuvo invicta hasta el siglo XX.

Entre la intención infundida al concepto en la Alejandría ptolomeica y su severa connotación ulterior, bien afianzada ya por el rabinato del siglo III, transcurre medio milenio; quinientos años que, en el mundo judío, señalan la transición de la hegemonía griega a la romana y que rozan el umbral del derrumbe del imperio. Luego, la palabra *diáspora* verá ahondarse su connotación negativa. Ese nuevo matiz sombrío provendrá del cristianismo en ascenso. Sus voceros se valdrán de la lectura rabínica y darán respaldo a la idea del éxodo como castigo merecidamente impuesto a los judíos por haber menoscabado a Jesús como mesías.

Lo que parece evidente es que el término griego, aplicado a las

comunidades judías apartadas de Palestina, lejos estuvo, en un primer momento, de significar lo que el pensamiento rabínico tanto empeño puso en hacerle decir después. El *galut*, por obra del rabinato, pasó a connotar así castigo de expatriación para el pueblo caído en el olvido de Dios y el término diáspora perdió con ello su carácter de inofensiva referencia a los judíos residentes en suelo extranjero. Homologados, los vocablos *diáspora* y *galut* pasaron a decir lo mismo: duro exilio para los transgresores de la Ley y larga y ardiente espera, por parte de todos ellos, del día del reencuentro con el perdón divino. «De ello se sigue —concluye Stéphane Dufoix — que *diáspora* ya no pertenece al dominio de la historia sino al de la teología y que su significación, en el momento en que los traductores al griego forjan el vocablo, es particular, distinto del que tiene *galut*.» (531)

El auge de la interpretación rabínica coronó tres siglos de intensa labor conceptual. Los orígenes de ese esfuerzo se remontan al año 70. Con la destrucción del Segundo Templo y la derrota impuesta a la rebelión de Bar Kojba, el pueblo judío perdió toda autonomía política. Solo en 1948, con la creación del Estado de Israel, la volvería a recuperar.

En aquel año 70, Roma no presenta objeciones al propósito de fundar una escuela consagrada al estudio de la Torá. La leyenda propone que, en esa escuela asentada en Yabne, los rabinos presididos por Johanán Ben Zakai emprendieron un trabajo que habría de ser decisivo. Con él quedó atrás la concepción del *galut* como inventario de las derrotas sufridas por Israel a manos de sucesivos invasores. En su lugar, una teología laboriosa y resuelta a imponerse desplegó, a lo largo de generaciones y en acuerdo con la enseñanza profética, otra interpretación de la historia de Israel. Esa interpretación abandona el tiempo lineal y asienta su estructura sobre cuatro nociones paradigmáticas y metahistóricas: pecado, castigo, reincidencia del pecado y reconciliación final de Dios con el pueblo judío. El término *galut* remitió, a partir de entonces, al periplo íntegro de ese arduo proceso y no otra cosa pasó a significar la palabra *diáspora*. Desaparece la historia como sucesión de hechos

diferenciados. En nada se distinguen ya pasado, presente y futuro. La mirada teocrática verá, en la sucesión de acontecimientos, la expresión de lo invariable. En lo cambiante, pura apariencia. En la diversidad de fracasos, una misma y trágica repetición. Los sucesivos invasores de Israel no fueron sino un mismo invasor. Babilonia y Roma, dos semblantes de lo mismo. Pero, además, todos los que humillan a Israel no han sido, no son, no serán jamás otra cosa que herramientas de las que Dios se vale para hacer sentir su disconformidad con quienes, como judíos, lo han defraudado. La variada dispersión no remite sino a una única transgresión reiterada a lo largo de días y días que no son sino el mismo día de un mismo incumplimiento. No han sido los agresores extranjeros quienes lograron la ruina de Israel. Ha sido el Señor quien, mediante la mano de esos extranjeros sanguinarios, dejó caer sobre el pueblo judío una y otra vez su amarga decepción. De este modo, ciertamente paradójico, Dios preserva su relación con Israel, y quienes creen haberlo derrotado al adueñarse del reino han sido en verdad manipulados por Él. Israel no se extingue, se dispersa. Y la expectativa del perdón y del reencuentro hace de esa espera un escenario simultáneo de pesar y de esperanza. El tiempo, así entendido, no es sino el cauce a través del cual la eternidad ejerce su severa hegemonía.

El cambio de mira adoptado por los rabinos es, como se advierte, radical. Rescata al Dios judío de la impotencia y transforma en triunfo su derrota. Él mismo pasa a ser quien induce la desgracia de su pueblo y no quien pueda verse afectado por ella. Se sirve, para ello, de los enemigos de Israel. Estos ignoran quién ha facultado sus victorias. La diáspora es, pues, una respuesta contundente del Bendito a una transgresión empecinada de la Ley cuyo resguardo y cumplimiento les fue encomendado a los judíos.

De la diáspora como destino será finalmente posible eximirse pero no por decisión humana sino divina. El mismo Dios que la impuso la disolverá. Mientras tanto, ese horizonte promisorio convoca a la oración y al estudio de esa misma Ley tantas veces mancillada. «El fin de los tiempos concebido como la reconciliación

de Dios y del pueblo de Israel no tiene sentido más que en un esquema divino que sobrepasa al hombre y sus acciones, pero en el cual se trata de anticipar la venida por la interpretación de los signos anunciadores.» (532)

---

527. La otra acepción de *galut* tampoco puede haber contado. Pero, en este caso, por razones mucho menos relevantes políticamente. Tal como sostiene Stéphane Dufoix (*La dispersion. Une histoire des usages du mot* diaspora. París, Éditions Amsterdam, 2011, pág. 64): «Con ella se hace referencia a episodios históricos pasados, precisos y datables de la historia del pueblo de Israel en los cuales este último sufrió una ocupación extranjera, como la de Babilonia». Traducción del autor al igual que todas las que siguen de esta obra.

528. Stéphane Dufoix, ob. cit., pág. 58: «Diáspora no traduce una única palabra hebrea sino varias cuyos sentidos son muy diferentes. […] *Diáspora* no es la traducción de *galut* como tampoco de otra palabra hebrea construida sobre la misma raíz *glh*». Señala además Dufoix, en el mismo párrafo, que «diáspora aparece catorce veces —con tres incertidumbres— en la versión de los Setenta: dos veces en el Deuteronomio (28, 25 y 30, 4), una vez en Nehemías (1, 9), una vez en Judith (5:19), dos veces en los Salmos (138 [139] y 146 [147], 2), una vez en Isaías (49, 6), tres veces en Jeremías (13, 14, 15, 7 y 41 [34], 17), una vez en Daniel (12, 2), una vez en Macabeos 2 (1, 27) y, finalmente, dos veces en los Salmos de Salomón (8, 28 y 9, 2)».

529. Stéphane Dufoix, ob. cit., pág. 54. Es decir que esta segunda acepción de *galut* tampoco puede haber contado. Pero, en este caso, por razones sin relieve político explícito.

530. Stéphane Dufoix, ob. cit., pág. 57.

531. Stéphane Dufoix, ob. cit., pág. 56.

532. Stéphane Dufoix, ob. cit., pág. 74.

# Una lectura histórica

El de Palestina no fue un suelo apacible, alterado ocasionalmente por la guerra. Fue, a la inversa, un escenario de conflictos permanentes donde, esporádicamente, reinó la paz. Semejante inestabilidad provocó, desde antiguo, la irrupción de dos actitudes predominantes en los judíos: la de un sector del pueblo templado en la confrontación armada y la de otro que, harto de la violencia y el tembladeral político, optó por apartarse de la tierra natal para entregarse a su fe y a los imperativos de su vida práctica en escenarios menos beligerantes.

Así fue, decía, desde los albores del reino. En lo que atañe a la diáspora es preciso tener presente que, antes de que la religión infundiera al exilio estatuto teológico y lo inscribiera en una lectura mesiánica, esa dispersión de los judíos respondió, con toda seguridad, a razones más prosaicas y aún no subordinadas al mandato religioso. Guardan esas remotas razones hondo parentesco con las muy recientes que leí en el diario *La Nación* de Buenos Aires, el 15 de enero de 2012 a propósito de lo que allí se subtituló «Un fenómeno que crece». El título de la nota, escrita por Jana Beris, lo anticipa todo: «ÉXODO DE CRISTIANOS EN TIERRA SANTA». Dice Beris:

> La tierra en la que nació Jesús hoy alberga solo a un pequeño número de cristianos. Agobiados por el conflicto entre israelíes y palestinos, la crisis económica y los problemas de seguridad, abandonaron Tierra Santa en busca de un futuro mejor.

> La emigración de la población cristiana empezó hace muchos años, especialmente en Cisjordania, desde donde numerosos palestinos cristianos viajaron a instalarse en el exterior, gran parte en América Latina. Cuando se creó el Estado de Israel, en 1948, el 20% de la población de Jerusalén era cristiana; hoy esa cifra no llega al 2%. […]
>
> La salida de cristianos del país se agudizó en los últimos años. Los problemas de seguridad, la inestabilidad que deriva del conflicto entre israelíes y palestinos, las épocas de crisis económicas y la falta de perspectivas de cara a un futuro mejor fueron los problemas principales que motivaron la emigración. Pero también las restricciones a los movimientos que impone Israel. El muro que se construyó para frenar la infiltración de terroristas suicidas a su territorio se convirtió en una pesadilla para los palestinos cristianos. (533)

Los conflictos que provocaron el alejamiento actual de tantos cristianos de Tierra Santa no difieren en lo esencial de los que, en el pasado, afectaron a incontables judíos. Y ello antes todavía de la hora trágica en que cayó el Segundo Templo (70 a. C.) e incluso tras la derrota sufrida por los babilonios a manos de los persas en el siglo V a. C. La dispersión judía, en suma, no fue, en la Antigüedad, consecuencia exclusiva ni principal de las deportaciones impuestas por las conquistas sufridas por los hebreos sino de los trastornos generados por una convulsión política y militar reiterada que impedía desarrollar, en esa zona del mundo, una vida razonablemente estable. Así lo entiende Léon Poliakov:

> A consecuencia de las guerras que periódicamente devastaban el país, la mayoría de los judíos abandonó el territorio de Judea por propia voluntad o por la fuerza y en la dispersión tuvo que vivir codo a codo con otros pueblos. […] En los tiempos en que César y Augusto hicieron que Roma asentara su dominio sobre el mundo mediterráneo […], los judíos conservaban todavía su centro territorial y espiritual en Palestina, pero estaban diseminados por todas partes a lo largo del Imperio romano e incluso fuera de sus fronteras. (534)

Josy Eisenberg, historiador también, coincide con Poliakov. Entre mediados del siglo II y el I a. C., bajo la dinastía jasmonea, fuertemente helenizada si bien nacionalista, y la caída de Judea en manos romanas, «la diáspora también había experimentado una prodigiosa expansión. Los judíos de Palestina constituían, a lo sumo, una cuarta parte del total de los judíos». (535)

Se pregunta Poliakov:

> ¿Qué representaban los judíos para el Imperio romano? Desde el punto de vista numérico las estimaciones más serias hablan de un millón de judíos que vivían en lo que es propiamente Palestina y de tres a cuatro millones en la diáspora, desde Asia Menor hasta España; un siete a un ocho por ciento de la población total del Imperio. (536)

Es inverosímil que semejante cantidad de personas haya sido forzada a dejar su país o que se le haya impedido regresar a él en distintos momentos.

Esto en cuanto a Europa. Pero aun antes de que la hegemonía romana ganara el mundo antiguo, los judíos ya habían optado por afincarse en los reinos e imperios del Oriente Medio que circundaban a Israel. Allí encontraron condiciones relativamente propicias para una vida normal que el territorio de Palestina no les brindaba. Es obvio entonces que siendo ello así, el ideal que hoy llamaríamos nacional, la necesidad de habitar un suelo propio, no tuviera para la población judía afincada en el extranjero un peso tan determinante como la necesidad de trabajar en paz y trasladar a los valores religiosos enunciados por la Torá el suelo primordial de su identidad judía. De modo que lo geográfico, entendido como espacio nacional, acabó perdiendo preeminencia política y ganando sentido teológico. Sión y el Mesías, su arribo como garantía de retorno al suelo patrio, terminaron siendo inescindibles por mucho tiempo. La valoración de la diáspora exigió la disociación temprana entre lo territorial y lo religioso. Escribe Eisenberg al respecto:

> En los tiempos bíblicos los elementos nacionales y los elementos religiosos de la identidad de Israel estaban totalmente unificados.

> Después de la destrucción del primer templo (siglo VI a. C.) y la dispersión, la situación cambió mucho. Los elementos específicamente religiosos, por la fuerza de los hechos, se volvieron primordiales, sin anular la importancia de los símbolos nacionales que eran Tierra Santa y Jerusalén. Los judíos formaban un conjunto de comunidades religiosas; la fe y las prácticas judías constituían su denominador común único y fundamental. El proselitismo en la diáspora acentuó aún más el carácter religioso del hecho judío. (537)

Esta preeminencia de lo religioso disociado de lo político alcanzará su auge en la Polonia del siglo XVI y parte del XVII. Allí prosperó una de las comunidades judías más nutridas de la Europa moderna. Recuerda Eisenberg: «Entre los años 1500 y 1650 la población judía del reino de Polonia pasó de 50 mil almas a 500 mil. […] Era, para la época, la mayoría de los judíos del mundo. Nunca hubo tantos en ningún país de Europa, ni aun en España en los tiempos de su esplendor». (538) El hecho se explica como efecto del auge alcanzado por las persecuciones antijudías alentadas por la Iglesia católica. Así lo interpreta el historiador inglés Cecil Roth:

> Mientras tanto, como resultado del aislamiento (que les fuera impuesto) y de la propaganda incesante contra ellos (los judíos), su seguridad física empeoraba continuamente. A partir de la época de la Primera Cruzada (1096), los estallidos de violencia se hicieron aterradoramente frecuentes en toda Europa. Cargos atroces, tales como la acusación por asesinato ritual en tiempos de Pascua, se multiplicaron. El resentimiento así alentado desembocó en sucesivas expulsiones: de Inglaterra en 1290, de Francia en 1306 y 1394, de España en 1492, de Portugal en 1497 y de la mayoría de las ciudades de Alemania durante el trágico período que siguió a las matanzas (que obedecieron a la absurda acusación de envenenar los pozos) en la época de la peste negra, en 1348-49. A fines del siglo XV, los judíos habían sido expulsados de toda Europa occidental, salvo de algunas partes de Alemania e Italia. En ellas, la falta de unidad política impidió afortunadamente la aplicación de un criterio único. De allí en más, los judíos se concentraron, de manera predominante, en los dos grandes imperios orientales de esa época: en Polonia los ashkenazim o judíos del Norte (propiamente

«alemanes») y en Turquía, los sefarditas o judíos del Sur (propiamente «españoles»). (539)

Shlomo Sand, historiador israelí, está persuadido de que «la mayoría de los fieles fue inducida a vivir el exilio no como una situación temporaria que podría cambiar sino sobre todo como un estado que definía la totalidad de la existencia en este mundo temporal. Ahí reside la razón por la cual, cuando más tarde los centros de la cultura judía de Babilonia se disolvieron, los judíos emigraron a Bagdad y no a Jerusalén, aun cuando esas dos ciudades hubiesen caído, en la época, bajo la misma gestión administrativa, la del califato. Cuando los expulsaron de España, se dispersaron a través de ciudades de la cuenca del Mediterráneo, muy pocos desearon llegar a Sión. En los tiempos modernos, cuando los *pogroms* habían alcanzado su apogeo y el auge de los nacionalismos en Europa del Este tomó un carácter todavía más agresivo, los judíos del pueblo del idisch emigraron a Occidente, especialmente a los Estados Unidos. Fue necesario que este país les cerrara sus puertas a lo largo de los años 1920 y que los nazis se lanzaran a su terrible masacre para suscitar un movimiento de emigración un poco más consistente hacia la Palestina bajo mandato británico, de la cual una parte se convirtió en el Estado de Israel. Los judíos no fueron expulsados de “su patria” por la fuerza y si allí no volvieron fue porque no lo desearon». (540)

La diáspora no resulta, entonces, necesaria ni primordialmente, de la pérdida del reino. Por el contrario: la precede muchas veces y es incluso coetánea de los momentos relativamente propicios por los que el reino atraviesa, como se vio en el caso del período jasmoneo. Sus causas son, a mi entender, antes prácticas que ideológicas o religiosas. Se trata de vivir y desarrollarse en paz, y esa paz pudo ser hallada con más facilidad y durante largo tiempo, fuera de Judea y no en ella. Aun la continuidad del estudio indispensable estuvo durante muchísimo tiempo mejor asegurada fuera y no dentro del territorio judío. Para advertir hasta dónde preponderaron las razones concretas, laborales y prácticas sobre las teórico-espirituales y políticas en la promoción del exilio, basta con

repasar los oficios de gran parte de los judíos que se radicaban periódicamente más allá de las fronteras de Israel. Señala Poliakov que «en Egipto y en Asia Menor, la mayoría de los judíos eran colonos agrícolas; en otras partes […] tejedores y tintoreros, orfebres, vidrieros, trabajadores del bronce y del hierro; otros obreros». (541) Los hubo soldados profesionales en las filas del ejército romano, como también algunos que llegaron a desempeñarse como funcionarios del Estado, alcanzando jerarquía de caballeros y senadores e incluso de pretores. Esto último supone, además, excelencia en el dominio del latín. Y agrega Léon Poliakov: «Nada, excepto su culto, los distinguía dentro del mosaico de pueblos que constituían la población del Imperio». (542) Fue el culto, precisamente la Torá y su estudio, el hogar espiritual irrenunciable de los judíos diaspóricos; el núcleo de su unidad primordial, más allá de la latitud en que cada comunidad se encontrara. Desde él se terminaría configurando y privilegiando la concepción del éxodo como castigo impuesto por Dios a los judíos como respuesta a sus constantes transgresiones a la Alianza; transgresiones que, por supuesto, se cometieron y acumularon en el reino, donde la ética y la fe se vieron avasalladas por quienes debían resguardarlas. El cristianismo medieval estimuló la divulgación de esta hipótesis. Fueron sus voceros quienes modelaron la imagen del judío errante, condenado a vagar por la Tierra sin patria y sin sosiego, atado al yugo de su pecado irremediable: el desconocimiento de Jesús como mesías.

La ortodoxia judía convirtió en axioma dominante esta lectura de la diáspora como destino infranqueable hasta la llegada del Redentor. Esa llegada tendrá lugar cuando en la Tierra reine la justicia. Solo entonces Sión se investirá como centro viviente del mundo resarcido por el imperio del bien.

Martin Buber, en pugna con la demanda paulina, estima

> posible que en los días del Mesías el judaísmo se disuelva y se asimile a la humanidad, confundiéndose con ella; pero no aceptaremos que el pueblo judío deba diluirse en la humanidad de hoy en día, para que surja la generación del Mesías. Precisamente

> para ese fin debe continuar existiendo en su seno, en el seno de la humanidad actual, como pueblo que libremente y sin obstáculos realiza su ideal a favor de la humanidad, ante sus mismos ojos. (543)

Y poco antes: «La aspiración a un hogar es una aspiración nacional; la de la población hebrea de *Eretz* Israel debe ser supranacional. No queremos a *Eretz* Israel para los judíos. La queremos para la humanidad, para la realización del judaísmo». (544) Pero más allá de esta interpretación religiosa o, mejor, antes de ella y seguramente motivándola, está lo que Eisenberg supo llamar «la ruina del establecimiento judío en Judea».

> La consolidación y extensión de las comunidades judías de la diáspora acentuaron, sobre todo después de la destrucción del centro palestino, la evolución de una tendencia, ya bien afirmada mucho antes de la era cristiana, que le permitió al judaísmo tener, dentro del Imperio romano, un esplendor excepcional. (545)

Va en esta misma dirección la interpretación de Shlomo Sand. La diáspora, antes que primordialmente impuesta a los judíos bajo la forma de un exilio forzoso, habría sido libremente adoptada por ellos en la mayoría de los momentos en que tuvo lugar. En distintas circunstancias del período que se extiende entre los siglos V a. C. y I de la era cristiana, habrían tenido ocasión de reagruparse en Sión. Sin embargo, la mayoría no lo hizo. La destrucción del Primer Templo indujo (ya en tiempos del exilio babilónico) a esbozar una nueva interpretación del significado del cautiverio y la dispersión. A partir de ella terminaría afianzándose la tesis religiosa que monopolizó el sentido de la diáspora durante dos milenios: un castigo impuesto a Israel por sus transgresiones ético-políticas. Perdió relieve Palestina como escenario de la espera del Señor y lo ganó como ámbito central de una venidera redención histórica. Las persecuciones sufridas no doblegaron esa voluntad de extraterritorialidad. Ni siquiera la *Shoá*. Así fue porque la concepción de lo esencialmente judío, bajo presión de diversas exigencias prácticas reelaboradas religiosamente, se desplazó de lo político-teocrático a lo religioso sin más. El suelo palestino no

recuperaría significación política para los judíos sino a fines del siglo XIX y principios del XX. El proyecto sionista de Teodoro Herzl sabría infundírselo con extraordinaria vivacidad.

Herzl propuso que se dejara de entender a las comunidades judías de la diáspora como núcleos primordialmente religiosos y resignados al exilio. Prefirió verlas como partes dispersas de una nación dispuesta a recuperar su unidad territorial. En consecuencia, terminar con la diáspora antes de que la diáspora terminara con los judíos requería una decisión: dejar de concebir el exilio como un castigo ineludible hasta la llegada del Mesías. Se hacía necesario pasar a entenderla como un problema histórico, social y secular. Exigía, en suma, una solución política. Únicamente con ella sería posible terminar con la indefensión judía ante un mundo hostil.

El 10 de julio de 1902, Teodoro Herzl se pronunció en Londres con toda claridad:

> La solución del problema judío radica en el reconocimiento de los judíos como pueblo y en el hecho de hallar un hogar reconocido por el derecho público adonde los judíos puedan emigrar en forma natural desde aquellas partes del mundo donde son oprimidos, pues llegarían allí como ciudadanos, justamente por ser judíos, y no como extraños. (546)

La *aliah* (ascenso o retorno a Israel) era, pues, imprescindible. Los atributos de la nacionalidad recuperada pasarían a ser así el rasgo distintivo del judaísmo moderno. Con ello, la ortodoxia religiosa perdería el monopolio del significado de Tierra Prometida y a esta se la despojaría de su connotación fuertemente apolítica.

En el siglo XVIII, la cosmovisión judía tradicional sufre un primer embate desestabilizador a manos de los ideales revolucionarios y democráticos franceses. El segundo lo impuso una honda corriente asimilacionista, cuyo epicentro será la Alemania del siglo XIX. El sionismo dio forma al tercero de los embates, en el siglo XX, recuperando después de dos mil años el ideal nacional en términos políticos.

A principios del siglo XXI, la religión se muestra exhausta en el

escenario diaspórico. No emite señales de vitalidad sino de agonía. Sin embargo, no es el sionismo el que, fuera de Israel, ha triunfado sobre la teocracia. Ese triunfo es de la secularización. Extrañamente, es en Israel y no en la dispersión donde el fundamentalismo religioso ha empezado a ascender políticamente. Hoy nutre los argumentos de un nacionalismo inflexible. Su desarrollo es evidente y amenaza la médula democrática del Estado. En definitiva: tras haberse vertebrado durante más de dos milenios en torno a la centralidad ontológica, litúrgica y ética del Libro, hoy la diáspora no muestra un perfil tradicional predominante. Tampoco Israel ha logrado que la mayoría de los miembros de esa diáspora tan heterogénea y ya liberada de la tradición se deje cautivar por el ideal nacional y opte por la identidad israelí.

Pero volvamos al pasado antes de abordar los interrogantes que plantea el porvenir. Ya lo subrayé: los hechos predisponen a creer que las diásporas sucesivas respondieron, en incontables momentos del mundo antiguo, a la necesidad de poner la vida y el trabajo a resguardo de la violencia periódicamente desatada en Sión. A esa necesidad mucho más que a las deportaciones promovidas por sus conquistadores sucesivos. Sin embargo, la interpretación religiosa convirtió la dificultad inmanente y práctica en castigo indispensable y trascendente. El imperativo teocrático infundió a las necesidades concretas que promovieron la búsqueda de una tierra más propicia, el peso de un mandato celestial. Los rabinos han hecho del dolor y del exilio de su gente expresiones de la disconformidad de un Dios desencantado con su pueblo pero resuelto, no obstante, a preservar la Alianza acordada con él. No hay, pues, lugar para el desaliento definitivo. Por obra de esa metamorfosis del éxodo en destino, Sión se constituyó en la Tierra anhelada y nuevamente prometida; la Tierra a la que, algún día y de la mano del Mesías, retornarían los judíos redimidos. Así fue cómo la diáspora se convirtió en el signo del castigo impuesto a quienes burlaron la Ley y en el espejo donde cada uno de ellos debía contemplar su culpa primordial.

A comienzos de la era cristiana, como queda dicho, Israel contaba, según se estima, apenas con una cuarta parte de la

población judía mundial. Nadie ni nada más que la propia disconformidad judía con la inestabilidad del reino, o la posibilidad de que ella sobreviniera, puede haber provocado semejante asimetría. Por sobre todo, la conversión de ese amplio escenario diaspórico en escenario de la espera activa del Mesías es la obra maestra del pensamiento rabínico. Alentada por la oración y el estudio, esa espera cobró vuelo espiritual y carácter programático. Hizo posible que la pérdida del territorio propio dejara de equivaler a la pérdida de identidad: una idea inconcebible para el mundo antiguo.

Yitzhak Baer, historiador israelí, lo resume de este modo:

> El pueblo de Israel se desparramó por todo el imperio de Edom (Roma). Ya en la Hagadá palestina encontramos asentada la creencia de que la dispersión judía debe extenderse por toda la tierra y estar sometida al dominio de las «setenta naciones». […] A la diáspora se le atribuyó una misión salvífica. «El santo (e.d. Dios), bendito sea Su Nombre, dispersó al pueblo de Israel entre las naciones con el fin de que hiciera prosélitos» (Pesahim 87b) y de que expiara los pecados de toda la Humanidad. Adondequiera que Israel fuera exiliado le acompañaría la Divina Presencia. Pero la redención estaba próxima, la redención nacional y política del pueblo judío y la redención de la humanidad. Y así como el cumplimiento del ideal mesiánico judío era inconcebible sin la restauración de la vida nacional en su territorio histórico, así era imposible —en opinión de la mayoría de las autoridades— separar la Edad Mesiánica de la escatología de la salvación universal. La liturgia confirma esta creencia: «Todos ellos formarán una sola comunidad haciendo Tu deseo de todo corazón…» y «Solo Tú reinarás sobre todas Tus obras». (547)

Entre los judíos, el ideal de redención nacional estuvo largamente supeditado a la interpretación religiosa de su valor. Una grieta, sin embargo, minó de a poco tanta suficiencia. Fue la tarea de zapa de lo secular sobre lo sagrado. A fines del siglo XIX, se produjo el derrumbe del poder preponderante de la fe. Ello se debió, en parte, a la pérdida de verosimilitud del discurso religioso en las sociedades occidentales; en parte, también, a la incidencia

ganada, en la sensibilidad judía distanciada de la fe, por el pensamiento de Teodoro Herzl. Con él fue posible identificar el proyecto de un hogar nacional judío con los proyectos políticos que, en tiempos previos a ese momento final del siglo XIX, dieron cuerpo a los Estados europeos. Pero el sionismo laico, triunfante en 1948, no supo impedir que en Israel se produjese, veinte años después, una creciente incidencia del pensamiento religioso ortodoxo en la concepción de la política y de la identidad nacional. Hoy, a principios del siglo XXI, eso es dramáticamente evidente, acaso más que nunca si no se retrocede a los días del alzamiento macabeo contra el dominio sirio. Hay en Israel una ortodoxia religiosa de cuño nacionalista que concibe al Estado como recurso privilegiado de acercamiento al ideal mesiánico. Su protagonismo es cada vez mayor. Busca promover el influjo de la teocracia en la acción política y supeditar la democracia al desarrollo de sus necesidades ideológicas. Este avance del extremismo religioso no cosechó adhesiones significativas en el escenario de la dispersión. La mayoría de sus ortodoxos no conciben al Estado de Israel como una expresión legítima de la sensibilidad mesiánica. En consecuencia, están enfrentados a la teocracia ultranacionalista de Israel. Para ellos, la diáspora debe perpetuarse hasta que el Mesías haga su aparición entre los hombres. Solo así, en un mundo redimido, Jerusalén recuperará su sentido emblemático como símbolo de convivencia universal en la igualdad y la ley.

Cuando se produjo la fundación del Estado de Israel, el sistema de creencias religiosas que cohesionó durante siglos la vida judía ya se mostraba vulnerado. La secularización y la asimilación, a las que antes me referí, fueron tales que el sionismo solo atrajo a Palestina, a partir de 1948, a un número escaso de judíos. Es posible que de no haber mediado la *Shoá* ese número hubiese sido mucho más alto. Pero también es posible que, de no haber irrumpido el nazismo, los millones de judíos que poblaban Europa y fueron exterminados no se hubieran apartado del Viejo Mundo. El hecho es que, vaciada de sustancia religiosa y renuente a emigrar a Palestina, la mayoría judía siguió viviendo en los países cuyas nacionalidades había

adoptado como propias. ¿Pero implicó tal cosa que ella se encontraba aún en la diáspora, tras la creación del Estado de Israel? Extinguida la diáspora como fatalidad, ¿dónde están, a partir de 1948, los judíos que no identifican su patria con Israel ni tampoco hacen suya una concepción religiosa?

---

533. *La Nación*, domingo 15 de enero de 2012, Buenos Aires, pág. 5.

534. Léon Poliakov, *Historia del antisemitismo*, Buenos Aires, Milá Editor, 1955, volumen I, pág. 18.

535. Josy Eisenberg, *Una historia del pueblo judío*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editora, 1976, pág. 96.

536. Léon Poliakov, ob. cit., volumen I, pág. 19.

537. Josy Eisenberg, ob. cit., págs. 95 y 96. Es importante tener en cuenta la trascendencia alcanzada en el mundo antiguo por la práctica proselitista judía. Solo si se la comprende puede entenderse uno de los desencadenantes de la ferocidad represiva que sobre el judaísmo recayó en la Edad Media, en especial a partir del siglo XIII. Flavio Josefo registra con elocuencia la magnitud alcanzada, ya en el primer siglo de la era cristiana, por la política proselitista judía. Transcribo lo que de él cita Josy Eisenberg: «Desde hace mucho tiempo las masas manifiestan un deseo ardiente de adoptar nuestras prácticas religiosas: no existe ciudad griega, ni poblado bárbaro, ni nación alguna a la que no haya llegado nuestra costumbre de abstenerse de trabajar el séptimo día, y en la que no se observen ayunos, no se enciendan las lámparas, ni se sigan nuestras prohibiciones alimenticias».

538. León Poliakov, ob. cit., pág. 95. Al igual que Eisenberg, Léon Poliakov coincide en que los judíos realizaban un muy activo proselitismo en la Europa antigua. Y para enfatizar la magnitud de esa labor entre los paganos, cita a Séneca quien refrenda el parecer de Flavio Josefo pero con profunda inquietud y desprecio hacia los judíos: «Las prácticas de esta nación perversa se han impuesto con tanta fuerza que son aceptadas en todo el mundo; los vencidos han establecido las leyes de los vencedores». [Léon Poliakov, ob. cit., tomo I, pág. 23.]

539. Cecil Roth y Abraham S. Halkin, *La época judeo-islámica y la época europea*, Buenos Aires, Paidós, 1975, págs. 98 y 99.

540. Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, París, Fayard, 2009,

págs. 191 y 192. Traducción del autor.

541. Léon Poliakov, ob. cit., pág. 19.

542. Léon Poliakov, ob. cit., pág. 20. Esta pluralidad de oficios y profesiones a la que los judíos tuvieron acceso en el escenario laboral de la Europa antigua contrasta con las brutales restricciones que padecieron en el Medioevo. Aquella posibilidad encuentra sustento en la tolerancia que respaldó su inclusión en las naciones que los recibieron tras abandonar suelo judío. Estas restricciones, en cambio, tienen su motivo básico en el impulso ganado por la política persecutoria desplegada en la Edad Media a partir, sobre todo, del cuarto Concilio de Letrán, del año 1215.

Sobre la situación aceptable que, en términos generales, encontraron los judíos en Roma, leemos en Cecil Roth (ob. cit., págs. 97 y 98): «Los emperadores romanos trataron a los judíos (como lo hicieron con los miembros de todas las otras poblaciones sometidas) con cierta tolerancia, no exenta sin embargo de resentimiento, debido al hecho de que ellos persistían, como ningún otro grupo lo hizo, en la fidelidad a su religión obstinadamente monoteísta y en su paradójica esperanza de regeneración nacional». Ese resentimiento, en el mundo cristianizado, se convirtió en despiadada persecución a partir del citado Concilio de Letrán. Así lo narra también Cecil Roth: «Judíos y cristianos ya no podrían vivir en común, ni comerciarían entre sí, ni trabajarían juntos. No se permitiría a los incrédulos cultivar profesiones honorables, tales como la medicina, para que ellos no ejercieran indebida influencia sobre sus pacientes. Se les excluyó de los oficios, y así quedaron reducidos, en muchos países, a hacer de prestamistas y ropavejeros. No podrían poseer tierras, ni siquiera vivir fuera de las ciudades. En los lugares donde se soportaba su existencia, se les concentraba en calles apartadas y faltas de higiene, llamadas más tarde guetos, y fueron distinguidos del resto de los hombres por una vestidura especial, o un distintivo deshonroso. En condiciones semejantes no es de extrañar que, en la Edad Media tardía, se hayan multiplicado los empeños en retornar a Sión y ello aun cuando esos intentos no estuviesen asociados a la convicción de que el Mesías hubiese llegado a este mundo. Se trató, sencillamente, de una desesperada necesidad de escapar a las persecuciones».

543. Martin Buber, *Humanismo hebreo y nacionalismo*, Buenos Aires, Amia, 1975, pág. 21.

544. Ibídem, pág. 13.

545. Josy Eisenberg, ob. cit., pág. 101.

546. Teodoro Herzl, *El problema judío*, Buenos Aires, Congreso Judío Latinoamericano, 1972, págs. 9 y 10.

547. Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1981, pág. 14.

# Un epílogo provisional

Aun cuando Levinas no lo designe como yo lo hago, caracteriza con precisión al judío posdiaspórico. Si bien se basa, para hacerlo, en los elementos que, a mediados del siglo XX, le ofrece el judío francés, enseguida se advierte que los perfiles distintivos de ese judío abundan en todo el escenario de la dispersión. Donde la diáspora, tradicionalmente entendida, ha perdido vigencia, allí se encuentra el judío que retrata Levinas.

Tras su apartamiento de las fuentes tradicionales y la prescindencia de una identidad nacional, el judaísmo diaspórico se disuelve, a su entender, en el marranismo. Vuelvo a recordarlo:

> La asimilación fracasó. Fracasó porque no puso fin al desgarramiento del alma judía, no apaciguó a los judíos y no terminó con el antisemitismo sino que, en ciertos aspectos, renovó sus argumentos y su fanatismo. La angustia y la inquietud todavía alteran subrepticiamente un comportamiento pretendidamente libre y todos los judíos, en el sentido más amplio del término, siguen siendo marranos.

Facultado en apariencia para hacerlo, el judío posdiaspórico no termina de asimilarse. ¿Por qué? Algo muy hondo se lo impide. Es el desasosiego del que habla Levinas. Esa pertenencia simultánea a lo velado y a lo manifiesto que permite homologar su conducta a la de un marrano.

Excluido del campo de la identidad, su insistencia en estar donde no se encuentra, una y otra vez se ve frustrada. Puede rozar,

por un instante, la orilla de lo inequívoco pero la corriente en la que abreva su inagotable disconformidad lo devuelve a la orilla de la indefinición. Vale ante todo para él lo que propone Vladimir Yankélévitch:

> La situación existencial del judío es inquietante, cuando no trágica; es un impulso que no cesa de buscar otro lugar, de ir más allá. Hay una perplejidad infinita que no comporta ni fin ni solución. Yo no sé cómo realizar en mí mismo la síntesis de las contradicciones: la conciliación hegeliana ejerce sobre nosotros escaso atractivo. Nuestra perplejidad se mantendrá hasta el fin de los tiempos, que no tienen fin. (548)

Pero si el marranismo se asienta en una dualidad irreductible, hacia 1960 Levinas va a mostrarse persuadido de que esa tensión entre lo externo y lo interno se encuentra agotada. Su desenlace no es una síntesis sino un vacío. «El judaísmo de la diáspora ya no tiene interior», escribirá Levinas. «Interrogarse acerca de la identidad judía —afirma a seguir— ya es haberla perdido.» Pero inmediatamente advierte que formular esa interrogación

> es todavía, en cierto sentido, seguir aferrándose a esa identidad; de otro modo, uno se ahorraría la pregunta. Entre este *ya* y este *todavía*, se dibuja el límite, tirante como una cuerda tensa, sobre el cual se juega, no sin riesgos, el judaísmo de los judíos occidentales.

Aquí, sobre esa cuerda tensa, se encuentra ese judío que ha sobrevivido al derrumbe de la tradición y al auge del Estado pero que no por ello ha logrado evadirse de su condición semiespectral. Conforma, dice Levinas haciendo suyas las palabras de Jérôme Lindon, «el último destello frío de una antigua llama que no se alimenta desde hace 150 años. Y que da testimonio de una espiritualidad ajena a la categoría de religión admitida por nosotros».

¿Qué sabe de sí el judío posdiaspórico? Que su existencia ya no circula por los carriles sobre los que hasta ayer transitaron sus antepasados y que tampoco es suya la senda que abre ante él la

identidad israelí. En principio, entonces, lo constituyen dos negaciones.

Desde la perspectiva posdiaspórica, la ortodoxia no representa sino el pasado y el sionismo a su vez, un presente que no le cabe. Ponderado a su turno desde la ortodoxia, el hombre posdiaspórico es un judío reducido a escombros. El sionismo, a su vez, concibe a ese hombre poco menos que como un renegado. Puede, por fin, contar con una patria y opta, en cambio, por otra en la que, a su juicio, no tiene porvenir como judío.

El judío posdiaspórico no se reconoce afectado por una crisis terminal sino por una transformación básica. Sus pérdidas lo sitúan en un escenario inédito, desconcertante aun para él mismo. En ese escenario, su primera afirmación, su afirmación fundacional, consiste en reivindicarse como judío. ¿Pero qué quiere decir con ello, si con ello ya no quiere decir nada de lo que perfila convencionalmente a un judío como tal? Tantea, avanza, retrocede. Él no es sino esa misma marcha hacia la respuesta que busca. Ha renunciado a todo lo que se le ofrece para caracterizarse como judío. A todo, menos a la palabra judío. ¿A qué se aferra con ella? ¿Qué quiere decir de sí mismo mediante esa palabra sobre la que ninguna precisión apaciguadora puede brindar?

Parafraseando a Albert Camus, entre la eternidad y la historia, el judío de la posdiáspora ha elegido la historia. La ortodoxia lo mira perpleja. No menos perplejo lo mira el sionismo. La primera porque entiende que esa disyuntiva es fatal para el judaísmo. El segundo, porque si coincide con el hombre posdiaspórico en la opción por la historia, no comprende por qué, entonces, no ha optado por Israel.

Hay una minoría posdiaspórica que no está inmersa en la desorientación conceptual que afecta a la gran mayoría. La posdiáspora encuentra en ella el primer esbozo de un posicionamiento claro. Integran esa minoría intelectuales judíos que no responden a una consigna compartida pero sí, seguramente, a una vivencia común. Coinciden, confluyen, pero no proceden orgánicamente. Son americanos y europeos e incluso judíos de otras latitudes. Son filósofos, sociólogos, poetas, ensayistas, dramaturgos

y novelistas; son cineastas, pintores, psicoanalistas, críticos literarios y cuentistas. Escriben, enseñan, discuten, incorporando a su enunciación propia elementos provenientes del inmenso patrimonio cultural judío. Allí se nutren, para ser, como judíos, otra cosa que religiosos sionistas o especialistas en estudios judaicos tradicionales y modernos.

Esos elementos no son retóricos ni periféricos, sino centrales en el planteo de las hipótesis y experiencias que buscan formular y transmitir. Pero el marco en el que aparecen ya no es el habitualmente judío ni están al servicio de un pronunciamiento judío. Lo judío, leído desde el presente posdiaspórico, está allí para contribuir a discernir y configurar con sus aportes una noción de la subjetividad que no necesariamente proviene del judaísmo ni remite a él de manera exclusiva.

Quiero decir que esos pensadores, investigadores, artistas y poetas saben explorar, interrogar, enunciar y aplicar de maneras nuevas lo que hasta hoy se vio reducido a pronunciamientos religiosos o a pautas político-ideológicas. Son autores judíos posdiaspóricos precisamente por esta distancia que han tomado de las formulaciones doctrinarias tradicionales tanto como del planteo sionista. En tal medida, están llevando a cabo una remodelación y contextualización del judaísmo como tema y experiencia personal y colectiva. No pertenecen a la diáspora, en suma, porque sus valores judíos ya no coinciden con los de ella ni con lo que ella ha querido significar.

Pero esta experiencia intelectual y creadora, original tal vez y quizás decisiva en un futuro, no incide aún, como procedimiento ni como propuesta orientadora, en las mayorías sociales que integran el judaísmo posdiaspórico. Mucho más afectadas por lo que ya no son y por lo que ya no creen que por lo que podrían ser y llegar a creer, esas mayorías sociales se sitúan todavía entre las ruinas de lo que ha perdido vigencia. Es que, sin educación judía, el hombre de las mayorías posdiaspóricas se asemeja a aquel antepasado suyo que, en las extenuantes jornadas que siguieron a su salida de Egipto, se vio forzado a aprender qué significaba la libertad de la que ahora

disponía. Al igual que aquel hombre, el de la posdiáspora se encuentra en el desierto. El desierto no es el vacío levinasiano sino la extensión dominante de lo amorfo, el despliegue sin límite de lo indefinido. De aquello que aún no encuentra su borde ni el contorno que permite diferenciarlo. Es que el espacio, en el desierto, deja de serlo. Quien está en él se sitúa entre lo que ha dejado atrás y aquello a lo que todavía no arribó. Su sitio es esa tensión entre el ayer y el mañana. Así es como, desaparecida la diáspora, es decir la vigencia de su significado específico, la posdiáspora se perfila todavía y en términos de Augé, como un no-lugar. Desierto, entonces. Inscripción en un nombre propio e impropio a la vez —judío—, que ha sobrevivido a la pérdida de sus contenidos usuales pero que, al parecer, no solamente connota como perdido lo perdido sino también una insistencia en ser cuya perseverancia le reclama comprensión. Lo previo ya no impera. Lo nuevo no asegura su irrupción. El judío posdiaspórico es, al unísono, el que se espera y el que se busca para que esa espera redunde en encuentro.

Ya se lo dijo y repitió: el sionismo pone fin a la diáspora como destino convirtiendo lo teológico en político mediante la creación del Estado de Israel. Negarse a ser israelí, por parte del judío posdiaspórico, no implica negar la trascendencia de Israel en su vida. Todo lo contrario. La deuda del judío posdiaspórico con Israel es ontológica. Israel lo habilita también a él en la misma medida en que se habilita a sí mismo. Como lo he dicho en otra ocasión: es posible para el judío vivir fuera de Israel pero no es posible hacerlo de espaldas a Israel. En la configuración del judaísmo posdiaspórico, Israel tiene el peso de un fundamento habilitante, más allá de que el sionismo no se haya propuesto hacerle lugar a ese judaísmo posdiaspórico no sionista. Israel está lejos de representar como Estado a todo el judaísmo. Pero lo que su reaparición implica e implicará para el judaísmo en conjunto, tras dos mil años de inexistencia política, es revolucionario. Israel ha introducido al judaísmo en el concepto moderno de libertad subjetiva así como la Revolución Francesa lo introdujo en el concepto moderno de igualdad ante la ley. En otros términos, a

Israel se le debe la oportunidad brindada, a cada judío, de decidir personalmente qué quiere ser y hacer como judío. Dónde quiere ser y hacer lo que ha resuelto para sí. Israel ha convertido la lectura rabínica del significado de la diáspora en una interpretación posible entre otras, despojándola de su valor de verdad absoluta. Le ha arrebatado, a esa lectura de lo diaspórico, el monopolio de su entendimiento. Puso fin a la idea de que el castigo connotado por la dispersión era una realidad indiscutible y probó que no se trataba sino de un parecer. En otros términos: la extinción de la diáspora judía concebida como fatalidad se inició hace sesenta y cinco años con la fundación del Estado de Israel. Quienes no son sionistas ni judíos ortodoxos, ni siquiera religiosos liberales, aún están cursando los efectos de esa extinción.

El judaísmo ulterior a la diáspora ha demostrado, en el siglo XX, que tiene talento, potencia y legitimidad para configurarse como Estado; para recuperar realidad política y dar vida a una nación. Pero también ha evidenciado ese judaísmo, a partir de la creación de Israel y la no adopción del sionismo por parte de las grandes mayorías judías, que quiere ser además de un Estado, otra cosa, sin que por ello anhele volver a lo que hasta entonces había sido. Ese tránsito, no obstante, no es sin escollos, sin prolongados estancamientos, sin vacilaciones. La idealización culposa del ayer y el temor a la disolución que provoca la imponderabilidad del porvenir, lentifica, retiene y opaca el cumplimiento del tránsito de lo posdiaspórico hacia contenidos propios y afianzados en las mayorías que lo encarnan. Todo ello alienta la demora en el juego de enmascaramientos denunciado por Alain Finkielkraut. La alteridad, sin embargo, agrieta para siempre la sumisión al pasado por parte del hombre posdiaspórico no israelí y bloquea el camino de un eventual retorno a la identidad. Ni aun las formas más actualizadas del pensamiento rabínico logran avivar suficientemente el deseo colectivo de reincorporación a la identidad.

Identidad otorgan las prácticas religiosas y la ciudadanía israelí. Las prácticas posdiaspóricas de lo judío, oscuras como son todavía,

amorfas como se muestran, acusan en cambio alteridad. Otro modo de ser que no por estar constituyéndose a tientas y saber por el momento tan poco de sí, deja de ser real. Es lo heterónimo que brota en lo homónimo para desmentir tanto su homogeneidad como su hegemonía y decirle a ese uno que hasta hoy imperó que ya no es tal, que ya no es mismidad, que lo idéntico está roto. En el caso de las minorías integradas por intelectuales de la posdiáspora, ello se traduce en prácticas laborales o creadoras que acusan un marcado deslizamiento desde la suficiencia del Talmud y la Torá a formas del saber no judías o solo parcialmente judías.

En un mundo agobiado por el mandato de la homogeneidad y las equivalencias, por las imposiciones de lo inequívoco y el imperativo de la uniformidad, el judío posdiaspórico se perfila como inubicable, pura disonancia. Apartado de lo indudable, marcado por la insuficiencia, es un extranjero del ser y el estar. No aparece sino como inconcluso o residual; como alguien que, al no mostrarse configurado, no se da a conocer de otro modo que como fragmentario. Esa es su fragilidad como judío, si se lo mira desde la tradición; esa es la incógnita que encarna, si se pregunta por su porvenir.

En una época que aspira a dar por integradas todas las latitudes, el judío posdiaspórico reivindica la irreductibilidad de su ubicación a un espacio específico. El judío posdiaspórico es el de la modernidad tardía. En él se ha quebrantado la suficiencia racionalista y el progreso ha dejado de ser verosímil como fenómeno totalizador o generalizable. Pero también el sustento brindado por la fe se ha convertido en él en visceral incredulidad. Nada le queda de aquella convicción según la cual la metahistoria subordina a su intendencia el curso de la historia. El judaísmo posdiaspórico no solo ha sido afectado por la crisis del cientificismo y el auge de la barbarie tecnocrática. Reconoce igualmente la incidencia que sobre él ha tenido el derrumbe de los regímenes totalitarios del siglo XX y la estrepitosa pérdida de transparencia de las democracias avanzadas. Ha visto resurgir el terrorismo, lo acosan los populismos vueltos a florecer en buena parte de América

del Sur y lo afecta el hundimiento del orden mundial en el pantano de la especulación financiera. El suyo es un presente de alta crispación, de vasta incertidumbre.

Las vacilaciones del judío posdiaspórico evocan las figuras consumidas, poco menos que disueltas pero estilizadas, de Alberto Giacometti. Su actualidad es la del sujeto que ha perdido claridad para sí mismo en tanto judío y que, no obstante, no deja de reconocerse como tal. Judío a medias y decididamente judío a la vez, tan lejos de su pasado como de esa reducida intelectualidad judía que va reubicando el judaísmo en el territorio amplio y variado de un quehacer secular e innovador, el hombre de la posdiáspora encuentra en su propia incertidumbre la prueba confirmatoria de su existencia.

Si, para Lacan, lo real es aquello que se resiste a la simbolización, cabe decir que el hombre posdiaspórico es quien, como judío emblemático de las convulsiones de nuestro tiempo, se deja ver en la imposibilidad de simbolización de lo que él mismo significa. Ya no encuentra amparo en lo religioso, no es suyo el ideal nacional israelí y la palabra judío con la que se designa es, a la vez, la que lo vuelve irreconocible; presencia que opera fuera del campo de la identidad. Aun así se aferra a ella. A esa palabra que lo ampara y desampara a la vez. A esa palabra que lo sitúa fuera del saber judío formalmente entendido, para inscribirlo en el terreno escarpado e imprevisible de lo confuso, los tanteos, la conjetura y la convicción de ser judío lejos de toda certeza y contra toda propuesta apaciguadora. Con él, con ese hombre posdiaspórico, el judaísmo llega a ser algo que persiste y vacila a la vez.

---

548. Vladimir Yankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, París, Flammarion, 1974, pág. 200. Traducción del autor.

# Locos de Dios. Huellas proféticas en el ideal de justicia

2018

# Locos de Dios

El profeta bíblico no tiene precedentes. Es original en su prédica moral como los griegos lo fueron en filosofía. El mensaje que brinda es, a la vez, el que lo constituye. Las Tablas de la Ley son su respaldo. Los mandamientos, su desvelo. Como nadie hasta entonces en el mundo antiguo, convoca a la justicia social. En una civilización ordenada verticalmente, el profeta exige la horizontalidad.

Ningún poder temporal lo autoriza a proceder como lo hace. Nadie, entre los hombres, lo ha investido con los atributos que se adjudica. Se presenta ante todos y para escándalo de todos como vocero de Dios. Dice que ha venido a traer su palabra. Reyes, sacerdotes y hombres prósperos se enardecen con él hasta el desprecio. En su firmeza no ven más que arrogancia. En esa arrogancia ven un rasgo delirante y peligroso. Están, no lo dudan, ante un provocador. «Loco de Dios», lo llamarán. Pero el desacuerdo con él no se funda en el desprecio, sino en el temor que siembra su arrojo. Cae sobre su pueblo como un huracán y denuncia a cuantos vulneran la ley. Se enfrenta, sin medir consecuencias, a corruptos y profanos. A cínicos y oportunistas. Se burla de las jerarquías. Considera déspotas e irresponsables a quienes se jactan de encarnarlas. Acusa, en suma, a los representantes del poder político, económico y religioso de estar moralmente prostituidos, de explotar a los desamparados, de entregarse a la idolatría y de comprometer, con su miopía y egoísmo, la supervivencia de Israel.

Por supuesto: es resistido y descalificado. ¿Ungido por Dios?

¿Mensajero y estandarte del Señor? ¿Quién es él para asegurarlo? Se trata de un provocador, aseguran sus enemigos. Y hay que hacerle pagar por su osadía.

¿Pero qué quiere decir el profeta cuando afirma que la suya es palabra de Dios? ¿De qué habla ese hombre desconcertante e intransigente? Dios, afirma, se deja oír en su voz como memoria de una deuda impaga. De una deuda que reclama cumplimiento. De una deuda contraída por el reino con la ley. La ley establece que la justicia social debe imperar en Israel. Deudores de la ley son los judíos. Toda su dirigencia: reyes, ricos y rabinos; los farsantes que en la corte se hacen pasar por videntes, los falsos profetas; los que medran a espaldas del hambriento, del enfermo, del que clama por un techo. El acreedor de esa deuda es Dios. El Dios único. El que ha consumado una alianza con ellos mediante el encuentro con los padres fundadores: Abraham, Isaac y Jacob. El Señor ha extendido esa alianza a toda su descendencia. Pero el apego a la ley que debía garantizarla no ha cundido. Vulnerada la promesa, Dios se da por desoído. Quebrantado el pacto, Yahvé hará sentir su ofensa y su pena. De un extremo a otro del reino retumbará el desencanto de su palabra. Dios ahora es esa memoria dolida, el severo reclamo de la ley burlada. Y la voz de su queja es el profeta.

¿Pero es así? ¿Realmente es así? ¿Quién lo garantiza? Ya se dijo: solo el profeta se autoriza a sí mismo. Nadie más convalida lo que afirma. ¿Acaso hay pruebas que respalden su presunta idoneidad? Dos, al menos —clama el profeta— y son determinantes: la injusticia social y la idolatría. Ambas abundan y envenenan a Israel. Ambas dan forma al repudio del pacto. ¿Y quién sino el profeta las denuncia? ¿O acaso Dios está del lado de los que siembran miseria, se apegan al fetichismo y proceden como canallas?

Pero el profeta no solo condena. También suplica. Llama a la autocrítica. Incita al arrepentimiento. Implora por sensatez. Quiere al delito reconociéndose avergonzado en el espejo de su siembra. Quiere a los poderosos retractándose y empeñados en ser lo que no son. Lo urge la magnitud de la decadencia. Y, con ella, la inminencia del desastre colectivo. Si Israel no comprende, Israel

perecerá. Debe, en lo político, aprender a pensarse con realismo. A dejar de soñarse como un par entre pares. ¿Cuál puede ser su envergadura ante Egipto, Asiria y Babilonia? Un reino pequeño, por fuerte que sea, siempre es más débil que sus grandes vecinos. Israel no puede equivocar sus alianzas ni sus equidistancias ni sus tiempos de negociación. Rara vez Goliat es el gigante torpe con quien pudo el minúsculo David.

El profeta propone al príncipe pasos que este se resiste a dar. ¿Quién es, al fin de cuentas, ese hombre altanero y apremiante? Irrita al monarca la suficiencia de su voz altiva. El príncipe lo cataloga como sospechoso. Más tarde, como cobarde. Finalmente, como traidor. La cárcel y el exilio serán, para él, destinos frecuentes. Y no menos frecuente, el riesgo de ser ultimado.

Siglos después, otro judío querrá hacerse oír ante las murallas sitiadas de Jerusalén. Rogará a su pueblo armado que ceda ante Roma y salve a Jerusalén del fuego y el ultraje. Flavio Josefo fue ese judío. Pero los príncipes hebreos seguían siendo lo que siempre habían sido. Dieron la espalda a su advertencia. No valoraron la supervivencia posible, esa a la que en su momento había llamado Jeremías ante Babilonia. Roma fue desdeñada. Dos mil años pasarían desde entonces antes de que los judíos volvieran a contar con una patria en Israel.

Retrocedamos. El reino aún está allí y al profeta le urge salvarlo. No cede. No enmudece. Dios, repite sin descanso, ha sido burlado por aquellos en quienes confió. Su voz truena en las calles, ante los pobres, junto a los portales de las mansiones, frente a los templos y en las plazas y a la vera de los palacios. La miseria deshonra a Dios, vocifera el profeta, y aún más cuando su promotora es la riqueza de unos pocos.

El poder embiste contra ese arrebatado. Está loco. Tan loco como puede estarlo cualquiera que asegure que Dios habla por su boca. Su delito mayor no es otro que el de hacer pasar por celestiales sórdidas palabras que no son sino suyas. Su frenesí intolerable consiste en atribuir al Supremo blasfemias que solo él concibe y solo él propala. ¿Quién se cree que es? ¿A quién cree que

se dirige? ¿Cómo puede empecinarse en presentar a Dios como el promotor de sus difamaciones? ¿Cómo se atreve a decir de su funesta elocuencia que es el Creador quien la alienta? ¿A quiénes sino a sus legítimos príncipes y rabinos ha convocado Yahvé para que impongan su intendencia en Israel? El profeta no es nadie y se presenta, sin embargo, como un hombre providencial. No habla más que por él mismo y pretende, no obstante, que sean de Dios las calumnias que hace públicas.

Nada intimida al profeta. Una y otra vez embiste con su elocuencia contra esa sociedad incapaz de sostenerse en la búsqueda y el cumplimiento de la ley; contra esa sociedad a la que su complacencia en el delito arrastra hacia la autodestrucción. Su claridad es desafiante, agresiva. No disimula su desesperación de presentir la cercanía del abismo.

Ese acento suyo, inconfundible por su intensidad y su perseverancia a lo largo de casi trescientos años, no será ya el de los rabíes en los siglos que siguieron a la ruina del reino. Perdurará, es cierto, plasmado en el Libro de los libros, para memoria de la Dispersión. Solo allí y como huella indeleble de una demanda que en su momento fue desoída. En el Libro aprenderá a habitar reunida la nación de los dispersos. El poder político y sus ambiciones se habrán extinguido con el reino. El rabino, en la diáspora ulterior a la catástrofe, ya no será hostil al profeta. Paciente, aplomado, consciente de que su deber consiste en devolver sustento moral a la congregación perdida, enseñará al judío apartado de su tierra a reconstruirla en el escenario simbólico de la letra y en la esperanza de la oración.

En el Libro sabrán reencontrarse los que tan apartados vivían entre sí. El profeta renacerá en sus páginas como aquel que ahora sí merece consideración. Quienes lo lean se empeñarán, de allí en más, en abrirse a su voz. Allí está el rabí para insistir en que así sea. Transformado en maestro y dejando a un lado su previa suficiencia, también él debe aprender a valorar lo que transmite. También él proviene de una prosapia de obstinados en la incomprensión. También él tuvo por predecesores a los que se vanagloriaron de

saber y, en nombre de ese saber, calumniaron al profeta. Y el rabí dará un paso más allá de ellos redimiendo en el Libro al desoído. Profeta será, en adelante, aquel que de veras supo. Aquel que advirtió y presintió. Aquel que recordó que lejos de la ley el judaísmo se desvanece y Dios se marchita en el corazón de su pueblo. Aquel a cuyo lado Israel deberá marchar si aspira a preservarse. Pero esa marcha ya no contemplará la observación de lo político. La tarea, de aquí en más, consistirá en el estudio y la plegaria. En la búsqueda del prójimo y el perdón. Con la extinción del reino, la política desaparecerá del horizonte comunitario hasta renacer, como aspiración, a fines del siglo XIX.

# El pensamiento profético

Fuera del territorio propio, sentencia el profeta, la identidad judía no tiene porvenir. Ser judío solo tiene sentido en suelo judío. La pérdida del reino equivale a la del ser. Una privación implica la otra. Se trata, entonces, de un doble desvalimiento: geográfico y ontológico.

Al profeta le es totalmente extraña la idea de un judaísmo diaspórico. El pensamiento profético no difiere en esto del que rige a cualquiera de los pueblos de la Antigüedad. Ser y suelo, en todos ellos, se corresponden. Por lo demás, el judaísmo ideal, por cuya vigencia el profeta se desvive, no tiene otro punto de contacto ni con sus vecinos ni con ninguna de las culturas de su tiempo. Formalmente hablando y en lo que hace a ética y religión, un abismo separa a Israel de todos ellos. Ese abismo, en cambio, desaparece si se toma en cuenta lo que, en la práctica y a juicio del profeta, Israel ha hecho del judaísmo. En su desempeño diario, el judaísmo está contaminado por la corrupción. Es delincuencial. Es egoísta en el ejercicio del poder; cruel con los más necesitados. Ha sucumbido a la idolatría y la cultiva con unción. El profeta lo señala enardecido y convoca al arrepentimiento. Exige una reparación, un gesto de dignidad. La amenaza del autoexterminio, asegura, se ensancha con la desigualdad social. Con los ídolos que envilecen el Templo. Con la avidez sin discernimiento de esas manos que acaparan la riqueza. La fortaleza de los enemigos del reino se nutre en esa fragilidad moral. Ella precede y habilita el último desastre: la caída de Israel.

Malogrado el pacto entre el Señor y los padres fundadores, los judíos han sellado su certificado de defunción. No hay porvenir para ellos fuera de la ley como no lo hay fuera del reino. Una y otra vez lo repite el profeta. Él es la voz desoída de ese saber renegado.

La profecía se despliega entonces, en primer término, como un pronunciamiento contra la conducta del reino. Advierte, por un lado, sobre el desacierto político: son nefastas las alianzas mal planteadas con los imperios circundantes. Y, por otro, la profecía subraya la escandalosa insolvencia moral de una dirigencia que ha convertido al judaísmo en un simulacro al dejarse ganar por el desprecio en el trato con su pueblo.

Hay aun otra conducta inaceptable. Consiste en la sujeción de lo divino al arbitrio humano, tal como se manifiesta en la idolatría. La idolatría sustrae lo divino al orden de lo irrepresentable y lo rebaja a una forma discernible y producida por la mano del hombre. Así, la criatura se convierte en hacedor de su dios. Atribuye vida a una figura de madera, metal o piedra a la que se le adjudican poderes sobrenaturales.

Lo trascendente viene al encuentro del hombre mediante el discernimiento en este de su propia finitud; ese límite que lo constituye. La cristalización de este encuentro entre finitud e infinitud es la ley. La ley es la voz de Dios dirigida a quien lo busca para incitarlo a desplegar su humanidad en el encuentro con su semejante. Se concreta, en ese intercambio, la Alianza del Irrepresentable con Israel. Si esa Alianza cae, afirma el profeta, caen con ella el judío e Israel. Aflora, entonces, la ilegalidad. La idolatría es la forma medular que toma la victoria imaginaria sobre lo Irrepresentable. El triunfo sin consistencia de la voluntad de poder que no se acepta acotada por la ley y convierte a Dios en figura modelada por sus manos.

Profeta es aquel que reacciona con vehemencia y angustia ante la fe burlada. Su llamado a la reconsideración crítica de una conducta inmoral es un clamor por la preservación del judaísmo. Su voz se alza más y más a medida que crece la sordera de aquellos a quienes se dirige. Atormentado por la agonía de la ley, el profeta ve

expandirse el ateísmo mientras proliferan las plegarias, las ofrendas y los cánticos que aseguran celebrar a Dios. (549) El procedimiento repugna al profeta; esa siniestra inversión de valores que hace del canalla un hombre de bien y un réprobo del justo. Al forjar en oro, piedra, madera o bronce la figura de sus nuevas deidades, el judío retrocede hacia la oscuridad de los días que precedieron a la aurora de la Alianza. Ejerciendo como servidor de imágenes, renuncia al oído como don de discernimiento de lo divino y opta por el ojo como órgano de acceso a lo sobrenatural. Cae así el rango distintivo del dios judío: el de exceder toda forma que pretenda representarlo. Yahvé da a entender con ello que no es en el espacio sino en la palabra donde debe buscárselo y donde su imponderabilidad puede hacerse presente. Una palabra que, vertebrada como mandamiento, convoca al hombre a la responsabilidad personal por su semejante. Una palabra que lo llama al encuentro en la libertad y no en la sumisión. (550)

El fetichismo saca de quicio al profeta. Ese formalismo hueco, privado de toda sustancia, con el que tantos hombres vacíos colman el templo. La hipocresía, en fin, con que proceden los que violan la ley argumentando que cumplen con ella. «¡Aleja de mí el ruido de tus cánticos!», brama Amós, intransigente (V, 23-24). «¡Que no oiga yo el sonido de tus arpas! ¡Que corra en cambio el derecho como el agua y la justicia como un torrente inagotable!» Y es Jeremías (VII, 4) quien vuelve a hacer oír a Dios, destemplado por el dolor y el escándalo ante esa parodia de fidelidad que le tributan quienes se dicen sus creyentes: «¿Qué es esto? ¿Robar, matar, cometer adulterio, perjurar, incensar a Baal, seguir a dioses extranjeros que no conocéis para venir luego a presentaros ante mí en este templo que lleva mi nombre?».

El profeta lo repite sin pausa: la desaparición de Dios, es decir, la irrelevancia de lo irrepresentable que pide ser oído como mandamiento, equivale a la desaparición de la Alianza y, con ella, del judío. Solo en el marco de la ley ejercida se encuentra el hombre con el Dios ilimitado que lo busca como oyente. Y ello en el modo de la consideración del prójimo como un otro indispensable

para la constitución del propio yo. La ley dice que solo en la mesura, en la subordinación de la autosuficiencia al Mandamiento, hay margen para el bien.

La idolatría es, pues, para el profeta, una claudicación moral y, a la vez, un desacierto político. Colonizado Israel por un progresivo empobrecimiento espiritual, el profeta teme que los judíos terminen complacidos bajo el yugo de las divinidades vecinas. Elías desprecia a Baal (Reyes I, 18-28); Isaías traza un retrato implacable del fetichismo (XLIV, 14-16), y Jeremías hace oír sin atenuantes la indignación de Dios ante la conducta de su pueblo (II, 13). Sin embargo, el profeta no es un moralista. Su misión no es dar a conocer la virtud, sino reclamar su cumplimiento. Exige que se recuerde y sostenga el pacto sellado en el Sinaí. Convoca a cumplir con lo ya acordado. Remite a lo conocido y no a lo desconocido. El profeta no viene a proponer algo nuevo, sino a rememorar un viejo compromiso ya establecido y ahora menoscabado.

¿Qué busca, en suma, el profeta? La reconciliación entre ética y política. Su desvelo —ya lo dije— recorre el reino sin encontrar nada que lo apacigüe. Los privilegios y la reiteración de una conducta que no admite cuestionamientos se muestran refractarios a su palabra. Israel lo desespera. Ante un presente cuya inmoralidad se enmascara, poco y nada, afirma, cabe esperar del porvenir.

El profeta tampoco es un visionario. Lo suyo es inferir, de las acciones presentes y pasadas, las consecuencias futuras. No proviene de las nubes su advertencia, ni cae en éxtasis para discernir qué sucederá. Extrae sus conclusiones de las conductas que observa. Es un analista político y no un buceador de las sombras. A la vez, es un teólogo incisivo y realista; articula como nadie el entramado histórico con el trascendental. Su figura es única en el mundo antiguo. Dotada de una actualidad desconcertante. No encontramos, entre los siglos IX y VI previos a Cristo, otra igualmente ganada por ese ideal de la ley en el que se aúnan la justicia social, la perspicacia política y la austeridad moral en la gestión pública.

El profeta es, al unísono, expresión de la riqueza ética del

judaísmo y una excepción notable a su corrupción. «Impotente para curar el mal», según la certera expresión de Josy Eisenberg, el profeta no lo fue para rebelarse contra él e impedir que el silencio diera amparo a la mentira. «Toda cabeza está enferma, todo corazón agotado. Desde la planta de los pies hasta la cabeza, ya no hay nada intacto.» Es la voz de Isaías (I, 5-6). Sonora a lo largo y a lo ancho del reino hasta el día en que, bajo el fuego de Babilonia, ardió el Templo de Jerusalén. Ciertamente, su palabra pudo más que las llamas, perpetuada como fue por el Libro y la tardía veneración de sucesivas generaciones. Pero en las calles del mundo judío esa voz se apagó al cumplirse el veredicto que ella misma había formulado: la caída de Israel.

---

549. Escribe Stéphane Mosès: «(Dios es) lo infinito que no se deja encerrar en los límites de la experiencia humana. La conciencia de esta inconmensurabilidad constituye la esencia de la Revelación. Fijar el signo (de lo infinito) en fetiche implica hacer como si esa empresa hubiera llegado a su fin, como si lo infinito se detuviera. Ese es, precisamente, el sentido que el Talmud asigna a la construcción del becerro de oro». *El eros y la ley*, Buenos Aires, Katz, 2007, págs. 63 y 65.

550. Afirma Yosy Eisenberg: «El profeta veía sobre todo el mal en el consuelo moral que a muchos les traía la práctica regular de los ritos de la ley, principalmente el culto del Templo de Jerusalén. Los hebreos (se mostraban) tranquilizados por la posibilidad de cumplir regularmente los sacrificios ordinarios y extraordinarios propiciatorios o expiatorios que exigía la ley». *Historia del pueblo judío*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1976, pág. 65.

# Inspirados

Grecia concibió la inspiración como atributo divino y al poeta como vocero de ese don celestial. La palabra transfigurada podía, de tal modo, trascender su habitual medianía y brindar belleza, es decir, una versión deslumbrante de la verdad. Esa fue la convicción de muchos, por no decir de todos, hasta que, en el escenario ateniense, irrumpió Platón. La suya, al parecer, es la primera condena occidental que sufre la poesía.

Aún hoy, sin embargo, el de la inspiración es un concepto rebosante de prestigio. Renuente a una definición satisfactoria, quienes respaldan su empleo se valen de él para exaltar desde el talento de un deportista hasta la facultad creadora de escritores, artistas, oradores u hombres de ciencia. Es cierto que quienes ahora lo utilizan ya no lo asocian a un don divino. Pero no por ello dejan de reconocer en la inspiración una gracia misteriosamente ofertada.

Sea cual fuere la caracterización que de ella se haga, la inspiración opera, en opinión de quienes sobre ella se pronunciaron incluso antes de Platón, como un fenómeno involuntario, independiente de la conciencia. A merced de su potencia abrasadora, el inspirado ya no es dueño de sí, sino siervo de su elocuencia. Cautivo de ese atributo que lo transforma y enaltece, logra, a juicio de los antiguos, un nivel de expresividad que es incapaz de alcanzar por sus propios medios. Otro, se diría, habla por su boca. Un otro que lo habita e impulsa. Una fuerza que rebasa sus recursos habituales; que lo hechiza y de él dispone para dar a conocer su energía sorprendente.

Tanto en Atenas como en Jerusalén, filósofos y políticos admiten esa desconcertante singularidad expresiva. Pero se cuidan de identificarla con un recurso socialmente provechoso, es decir, favorable a los intereses de la comunidad. Todo lo contrario. Unos y otros conciben a los inspirados como seres indignos de confianza. En el poeta y su vocero, el juglar, ve el filósofo espíritus acríticos, si bien provistos de una herramienta inusual para cautivar a su público. El político judío, el sacerdote y los dueños de la tierra no reconocen en el profeta sino a un desaforado. Basta oírlo para saber que incita a la rebelión contra las autoridades del reino. Basta el tono de su voz para reconocerlo como un hombre enardecido y, en esa medida, peligroso.

Puesto que al profeta y al poeta es imposible privarlos de talento, habrá que administrar con rigor la relación que entablan con los destinatarios de su mensaje. Poetas y profetas serán los primeros en conocer las imposiciones del poder sobre la libertad expresiva.

La inspiración, concebida como energía desencadenante de un enunciado proverbial, hermana al profeta y al poeta. Ambos son hijos de una misma sustracción de la sensibilidad al sopor de una palabra sin relieve. Platón lo advierte en el *Ión* a propósito del poeta:

> El poeta es incapaz de crear hasta que se endiosa y enajena, hasta perder por completo la razón. Al hombre razonable le es del todo imposible poetizar y cantar oráculos. El dios, arrebatándoles (a los poetas) la cordura, los usa como servidores, así como a los oráculos y adivinos inspirados. Su designio es que los oyentes comprendamos que quienes tan dignas palabras dicen no son esos insensatos sino que es el propio dios el que se hace oír a través de ellos. (551)

Adivinos, oráculos y profetas forman parte, para Platón, de esa misma estirpe de arrebatados. (552) También es así para los judíos. Lo señalé al comienzo de este libro: a los profetas se los designa, despectivamente, «locos de Dios». El hombre sensato —se asegura en Israel— se cuida de proceder como lo hace el profeta.

Mucho deja que desear el perfil que de los poetas traza Platón. Se equivoca el filósofo. No son hombres que, a diferencia de quien cultiva su razón, ignoran de qué hablan. Y yerra aún más cuando estima que no intervienen en la producción de lo que dicen. No son ni un eco ni un receptáculo. Nada serían, seguramente, sin el don de la inspiración. Pero, a cambio de él, no han entregado su discernimiento ni su voluntad de trabajo. Se trata, por el contrario, de una formidable complementación entre dones y empeño. Nada extraña, por lo demás, al mismísimo Sócrates, instrumento platónico del procedimiento racional. Varias veces, al pronunciarse, el pensador admite que lo hace alentado por la inspiración. Puede, al respecto, leerse en *Fedro*: (553) «Mas presta atención al resto de mi discurso, porque la inspiración podría abandonarme, aunque cuidado sea esta del dios que me posee». Incluso en *República*, Platón se vale de un mito célebre —el de la caverna— para insinuar el origen oscuro, sinuoso e irracional de la filosofía. Asimismo, hace derivar del asombro su vocación mayor; de un deslizamiento involuntario de la percepción desde el entendimiento vulgar al metafísico. (554)

Ya se habrá advertido que no todas son coincidencias entre griegos y judíos en lo que hace a la significación de poetas y profetas. Nadie entre los griegos pone en duda que el poeta, aun sin ser dueño de sí mismo y quizá por esa causa, es un emisario de la belleza; el proveedor de un enunciado que conmociona e ilumina tanto a quien lo brinda como a quien lo recibe y en el que palpita, como un eco indeleble, esa voz de lo real que supera todo entendimiento.

Entre los judíos contemporáneos del profeta son en cambio contados los que reconocen en él los atributos del aliento divino. La mayoría rebaja el estatuto de su inspiración al de una farsa. Dios, en ella, no puede sino estar ausente. ¿O acaso basta una presunción de quien se dice vocero de Dios para denostar a los que gobiernan el reino?

El que se dice profeta —aseguran los israelitas— es un farsante. Se hace pasar por quien no es. Su palabra no tiene otro origen que

su propia jactancia. Tal es el cargo que cae sobre él: presentarse como un inspirado cuando no lo es. No arraiga en Dios la elocuencia con que se pronuncia. Y, por lo tanto, no es celestial la iluminación que le da sustento. Su locura, en tal caso, es impostación; se presenta como elegido por quien en verdad no lo escogió. Así concebido, el profeta es tan solo expresión de una sed de protagonismo que busca enmascarar su verdadero propósito: hostilizar al reino, debilitarlo. A príncipes, sacerdotes y gente acaudalada les demanda un cambio de conducta. Les exige que inscriban su acción en el marco de la ley. ¿Qué investidura es la suya como para respaldar la osadía de semejante reclamo? La respuesta del poder es contundente: se trata de un simulador. De un sujeto peligroso. De un demagogo que desprecia lo que dice defender: la ley.

El poeta demuestra inmediatamente que lo es, al igual que el cantor que recita sus versos. Uno y otro prueban lo que son por el efecto de encantamiento y verosimilitud que provocan en su auditorio. El profeta, en cambio, no cautiva a quienes lo escuchan, sino que desasosiega y atemoriza, inquieta y desagrada, hiere e irrita. Es un alma atormentada y crítica que embiste sin pausa contra la sociedad entera. A todos les exige retractarse ante Dios. Vocifera, incansable, lo que piensa: han corroído la ley y viven con perverso deleite en el desacato.

Más tarde, cuando la voz del profeta ingrese a las páginas del Libro, otro será su estatuto. Finalmente, será admitida como inspirada por Dios. Pero mientras actuó entre los suyos, el profeta fue siempre una figura ingrata, sospechosa, intrusiva.

Platón en su *República* decide, como se sabe, expulsar al poeta de la ciudad ideal. Lo hace porque entiende que, al arrebatar el corazón de sus oyentes y encadenarlo a emociones sin control, el poeta altera la templanza, promueve el desequilibrio y quebranta de ese modo el apego al discernimiento racional. La poesía, en fin, se sitúa en las antípodas de la comunidad organizada con la que sueña el filósofo y desbarata con su embrujo el esfuerzo por subordinar el alma del ciudadano a los principios de la razón. Platón aplica al

poeta la misma condena con la que la Atenas corrupta se propuso humillar a Sócrates: el destierro. Pero este, al igual que el profeta judío, prefiere morir en su ciudad y con ella, antes que apartarse de sus calles.

Sobre la legitimidad de la palabra profética ya no tendrán dudas los rabíes que la incorporan al canon bíblico judío. Pasará a ser con ellos y a partir de ellos palabra ejemplar. Oírla, leerla, grabarla en el espíritu será el mandato. La respalda el acierto, finalmente admitido, de su predicción: la catástrofe del reino. Desecharla una vez más implicará terminar de perderse. En ella, los judíos podrán reconocer ahora su propia desmesura. De su mano podrán recorrer, tras tanto desatino, la senda de estudio y arrepentimiento que permita aunar al pueblo sin patria; recuperar acaso la dignidad perdida.

Platón —insisto— rechaza la poesía. El énfasis en lo mitológico que ella favorece, infantiliza, según él, al hombre; obstruye el discernimiento lógico, lo sume en las arbitrariedades de la contradicción y en la subordinación a las impresiones sensibles. Todo en ella desata el fervor por las apariencias, el desapego a la realidad. La filosofía, en consecuencia, tiene que imponerse. Donde han reinado la lírica y la tragedia debe ahora regir la razón. Solo así, Atenas dejará atrás la crisis política que la arrastra a la destrucción. Solo así, la insensata democracia será superada.

A su turno, y en su momento, los abastados, los políticos y el sacerdocio judíos combatían al profeta. Su prédica intransigente los sindicaba a todos como corruptores de la Alianza. Esa palabra encendida incitaba, a juicio de ellos y como se dijo, a la rebelión contra el poder. Pero lo cierto es que el profeta solo llamaba al arrepentimiento y no a la violencia. Y lo hacía con vehemencia porque nada, en la conducta de los gobernantes, revelaba disposición a cambiar el rumbo y salvar a Israel. Obstinados, empobrecidos por el apego acrítico a sus propias opiniones, ineptos para entender el contexto geopolítico en que vivían, todo en ellos acusaba falta de lucidez.

Nada se sabe, por otra parte, acerca de poetas griegos que se

hayan resistido al influjo de la inspiración. La leyenda ofrece, sí, una excepción más que sugestiva. Al parecer, Platón, antes de consagrarse a la prosa filosófica, fue devoto de la poesía. De ella se habría apartado para servir a la razón, harto de la homérica ceguera. Pero aun en su caso conviene matizar el juicio. No hay en su estilo narrativo nada que desmienta su prodigiosa aptitud para la expresión poética y el arte dramático. Fue un artista de la expresión.

Entre los profetas judíos, dos al menos se empeñaron en rehuir las imposiciones de la voz que los convocaba. Ambos entendieron que el precio a pagar por acatarla hería su integridad. Fueron ellos Jonás y Jeremías, si bien hay que decir de este último que no ocultó su ambivalencia.

Leamos en uno y otro los motivos de su tensa reserva ante el llamado de la inspiración.

Dios se compromete a resguardar la vida de Jeremías durante su ministerio. Sin embargo, sus enemigos no ceden y se complotan para arrebatársela. Así dice entonces Jeremías (XVIII, 19): «Estate atento a mí, Yahvé,/ y oye lo que dicen mis contrincantes. ¿Es que se paga mal por bien? Porque han cavado un sepulcro para mi persona». El profeta ruega a Dios que lo resguarde. Yahvé le asegura su decisión de darle amparo (XIX, 10): «Yo quebrantaré a este pueblo y a esta ciudad (por Jerusalén), como quien rompe un cacharro de alfarería y lo vuelve irrecuperable». Jeremías, sintiéndose respaldado, arremete contra quienes «inciensan a la Nada» (XVIII, 15). Pero la reacción no se hace esperar. El sacerdote Pasjur (XX, 1), «jefe de la casa de Yahvé, oyó a Jeremías e hizo dar una paliza al profeta y le hizo meter en un calabozo de la Puerta Alta de Benjamín, la que está en la Casa de Yahvé». Liberado, Jeremías insiste en su prédica. Señala uno a uno a los corruptos. El enfrentamiento no cesa. Finalmente, extenuado y humillado por tanta adversidad, Jeremías se lamenta (XX, 8): «La palabra de Yahvé ha sido para mí/ motivo de oprobio y befa cotidiana./ Yo me decía: No volveré a recordarlo,/ ni hablaré más en su Nombre./ Pero había en mi corazón algo así como fuego ardiente prendido en mis

huesos./ Y aunque yo trabajaba para ahogarlo, no podía».

Jonás no dudó. Apenas Dios lo convoca a profetizar en Nínive, busca huir de su Señor. El propósito es absurdo: Dios es omnisciente. Pero la intención del convocado deja ver su resistencia a aceptar como ineludible el mandato de Yahvé. El profeta recibe la orden de augurar la extinción de Nínive y todos sus residentes, enlodados como viven en la perversión. Pero Jonás presiente que los corruptos solo simularán arrepentimiento. Yahvé, lamenta Jonás guiándose por las apariencias, se apiadará de quienes no merecen compasión. Con ello, se verá burlada la credibilidad divina. Y su propia idoneidad como vocero del Señor perderá crédito ante la astucia y el cinismo. Jonás decide, entonces, desoír el llamado de Dios. Si Dios está predispuesto a dejarse sobornar por los hipócritas, él no le obedecerá. Jonás se rebela. Le dice «no» a Yahvé. ¿A qué amenazar con el exterminio a quienes finalmente no lo conocerán? ¿Acaso Dios ignora qué turbio es el corazón del hombre? ¿No sabe acaso el Señor cuándo fingen y cuándo no los devotos del delito?

Hay por último, en lo que hace a la inspiración, una coincidencia más entre griegos y judíos. La palabra de la musa griega, al igual que la del dios judío, se da a conocer solo por boca de pocos. Únicamente ellos —el poeta y el profeta— pueden, como inspirados, hacer público un mensaje de lucidez incomparable dirigido a todo el pueblo.

Pero la suerte de uno y otro no fue la misma. El poeta, especialmente en su configuración trágica, alcanzó en vida el reconocimiento público y aun la celebración del Estado. No así el profeta. Su advertencia fue desoída cuando debió ser escuchada. Y fue escuchada cuando ya era tarde para proceder como él pedía.

---

551. Platón, *Ión*, Buenos Aires, Eudeba, 1974, traducción de Adolfo Ruiz Díaz, pág. 33.

552. Ibídem, pág. 18. Anota el traductor de esa obra, Adolfo Ruiz Díaz: «Platón coloca a los poetas en el mismo orden que a profetas y adivinos. Es común a las tres especies la virtud de que en sus integrantes, tocados por una capacidad insólita de comunicación, afloren realidades inasequibles por otras

vías. Merced al trance, a la locura, se entra en relación con poderes trascendentes».

553. Platón, *Fedro*, Barcelona, Iberia, 1983, pág. 157.

554. Platón, *República*, Libro VII, México, Porrúa, 1993.

# Rabinos y profetas

La lógica profética, como se advierte, no prosperó en Israel. ¿Podría haber sido de otro modo? ¿Hasta qué punto era posible hacer de la política una práctica éticamente irreprochable? Ezequiel y el anónimo Deuteroisaías fueron, entre los judíos, las expresiones finales de esa aspiración. Menos de tres siglos bastaron para agotar su reivindicación. El eco de la palabra de esos dos últimos inspirados pareció apagarse con el auge de la casta sacerdotal, tras el retorno a Jerusalén desde el cautiverio babilónico. Pero su influjo y el de quienes los precedieron no se extravió en el olvido. Muchos ámbitos y muchas voces lo evidenciaron luego de aquel convulsionado siglo VI. Puede advertírselo aún hoy allí donde se impone la necesidad de combatir la trágica disociación entre moral y política.

> Se podría considerar —*escribe Josy Eisenberg*— que la moral internacional, lo mismo que el carácter universal de la exigencia ética, nacieron con la asombrosa prédica de un pastor y cortador de sicómoros del siglo VIII a. C., Amós, que condenó el genocidio y los crímenes de guerra, vengan de donde vengan. (555)

Además: «Por el conducto de la Biblia, esas ideas fertilizaron profundamente la historia, inspiraron la mayor parte de los movimientos revolucionarios, suscitaron innumerables milenarismos y mesianismos religiosos y laicos». (556)

Fue paradójica la suerte del profeta. Su figura se extinguió con

Israel. Pero su mensaje perduró en la Torá. Allí lo inscribieron quienes aprontaron el Libro, acaso previendo su provecho en los difíciles días de la dispersión. Lo preservaron, en buena medida, los mismos hombres reacios a subordinarse a la demanda del profeta. Tras la disolución del reino, fue rotundo el divorcio entre fe y política. El mandato de acatar la ley dejó de estar asociado al propósito de fortalecer un ideal nacional. Tanto la enseñanza del sacerdocio judío bajo el mandato persa como el ulterior rabinato diaspórico así lo evidenciaron. Este alejamiento de lo político conformó, ya en los años de Babilonia, la base del programa trazado para asegurar, en tierra extraña, la perduración de los judíos. De hecho, el reingreso a Jerusalén y la reconstrucción del Templo, habilitados por el rey Ciro, solo fueron autorizados como recuperación exclusiva de un ámbito religioso.

Con la desaparición de Israel, en el siglo I, se produjo algo notable: el tránsito desde un territorio perdido hacia un libro ganado y concebido como sede primordial de lo judío. Así, el desvelo por la palabra se desprendió de la exigencia política de resguardar el propio suelo aunque no de su evocación sentimental y su añoranza religiosa. Esa fue la amputación indispensable. La cirugía requerida para perpetuar en el tiempo la identidad de los desterrados. Para ello fue necesario que el pueblo judío dejara de ser proféticamente emplazado a preservar su reino. Lo territorial perdió relieve como hecho geopolítico. Fue otra la convocatoria a partir de allí. Hecha a un lado la inquietud política, el esfuerzo se concentró en resguardar la Alianza y allí operó el sacerdocio. Se impuso una estricta subordinación a la Ley reformulada según un criterio teocrático. El Mesías, se aseveró, decidiría cuándo hacerse presente. Su venida y solo ella garantizaría el retorno del pueblo a la tierra que le fuera prometida. Pero esa tierra ya no revestía, en la interpretación mesiánica del exilio, el carácter de un ámbito político. El fervor nacional de los profetas se convirtió, exclusivamente, en apasionado apego rabínico a la exégesis bíblica. Algo había que entender que hasta allí no había sido bien comprendido. El estudio infatigable, la oración, la rigurosa liturgia,

los festejos pautados del primero al último, el severo cumplimiento de las disposiciones higiénicas, el rigor alimentario encarnaron ese afán incansable de comprensión y obediencia. Ese repertorio de propósitos y deberes lo fue todo. Todo lo que cabía meditar y todo lo que debía practicarse. El camino exclusivo, en suma, para impedir que la catástrofe del Templo y el reino equivalieran, como Roma quería, al certificado de defunción del judaísmo. No obstante, la sed de soberanía política tardaría en apagarse. Siria y Roma, amos de Israel, debieron enfrentar dos feroces alzamientos militares: el de los macabeos, primero; y el de Bar Kojba, después. En el año 70, Roma decidió aleccionar de una vez por todas a los judíos. El Templo fue arrasado, ardió Jerusalén. Disuelto el sacerdocio, se impuso, una vez más, el apremio de subsistir. La dispersión se agravó. Pero quedaba la Torá. Y la Torá fue el nuevo punto de partida. La voz que logró el encuentro de quienes ya no estaban reunidos.

Algo más tarde, Roma no encontró objeciones a la apertura de una inofensiva escuela de estudios bíblicos. Situada en Yabne, población costera cercana a Haifa, la presidió quien la había solicitado: un fariseo moderado reñido desde siempre con el propósito de oponer resistencia armada al emperador. Su nombre, Iojanán Ben Zakay. Allí nació el porvenir de un nuevo rabinato. Con él, el judaísmo se abrió camino en el exilio. Incorporados al mensaje bíblico, los profetas se convirtieron en figuras literarias. La interpretación rabínica adaptó la lectura de los inspirados a su concepción de la Ley. Y la Ley, al propósito de preservar unidos en la diáspora a los judíos bajo un nuevo concepto de nación. Dos fueron los pilares de ese emprendimiento: el estudio y la plegaria. La escuela de Yabne se propuso un programa e fortalecimiento moral. El afán político de preservar y recuperar la tierra perdida pasó entonces, como dije, a ser mesiánico. Retrocedió la profecía y se impusieron los maestros de la Torá. La investidura pudo, nuevamente, más que la vocación de los inspirados. Vuelvo a preguntármelo. ¿Podría haber sido de otro modo? En lugar del Templo y el culto sacerdotal de antaño, irrumpió la sinagoga y ella

floreció en el mundo. Fue un centro aldeano y simultáneamente transnacional. Allí arraigó la oración, pero también el intercambio comunitario y la febril producción intelectual. La lectura del Libro y la praxis jurídica pasaron a ser expresiones máximas del acatamiento a la Ley. Con esas dos herramientas, los rabinos supieron modelar el corazón de quienes debían convertirse en sólidos creyentes del Dios invisible y en habitantes de una patria sin tierra. Así lo recuerda Hans Küng:

> Se siguió alabando a los profetas pero la imitación de su conducta fue más remisa. Se pretendió […] *domesticar mediante la interpretación* a estos grandes intrusos (*outsiders*) y antagonistas que se negaron a ser incluidos en ningún orden establecido. […] Así es como se llegó a subordinarlos —hecho hoy criticado por muchos judíos— a los maestros de la Ley, que se consideraron a sí mismos como superprofetas. Frente a los «Cinco libros de Moisés», frente a la Torá, los libros de los profetas fueron considerados como simples interpretaciones a las que superaron con mucho los posteriores «sabios» rabínicos. (557)

No sorprenderá, pues, que un tratado del Talmud llegue a decir: «Las palabras de los ancianos son más importantes que las palabras de los profetas». (558)

Se afirmó el rabinato y con él, de manera gradual, la ortodoxia judía. Fue esa ortodoxia, seguramente, la que salvó al judaísmo de la disolución diaspórica. Hasta bien entrado el siglo XVIII, ella dio sustento al espíritu y la práctica de la fe. Solo a fines del siglo XIX, la fe se mostraría dispuesta a reconciliarse con un proyecto político. Me refiero al sionismo. Mediante sus voceros, reintrodujo en el judaísmo la necesidad de refundar un Estado y dejar atrás la dispersión. Hasta allí y en la diáspora, los doctores ejercieron sin disputa su predominio interpretativo de la Ley. Su intendencia sobre la vida cotidiana del judío fue total. La lectura del pasado fue adaptada, como siempre ocurre, a las necesidades del presente. En este caso, el rito y el precepto impusieron su veredicto. La exégesis rabínica apaciguó el ímpetu profético y obró como filtro entre su mensaje y el pueblo. «Después del exilio —reflexiona Küng—

apenas existió un profetismo que hiciera de contrapeso a la institución. Faltó la protesta carismática contra petrificaciones de todo tipo en nombre de la libertad soberana de Dios mismo.» (559) Nada muy distinto, por lo demás, a lo que ocurriría en los monoteísmos restantes ni al papel impuesto a Sócrates en las páginas de Platón.

En otras palabras: la pasión crítica del profetismo —política, social, religiosa— se disolvió en el empeño didáctico del rabinato. De ese afán regulador y programático tan característico resultó un judaísmo pautado hasta el último detalle. El apego profético al cuestionamiento de las conductas públicas y las ideas, creencias y valores vinculados a la cuestión del poder desapareció. Lo desplazó el interés por la exégesis bíblica y la disciplina impuesta a los comportamientos sociales y privados. No es posible ignorar, con todo, que la diáspora encontró en los doctores de la Ley, en la Mishná y el Talmud su tabla salvadora. Gracias a ellos, el judaísmo no sucumbió al éxodo impuesto por Roma ni cedió por completo bajo el potente influjo del helenismo. Pero la Modernidad terminaría por incidir íntimamente en las comunidades diaspóricas, hasta allí poco menos que enclaustradas en el ensimismamiento. Una nueva crisis se avecinaba. Con el despliegue de la cultura secular, otra vez las preguntas podrían más que las respuestas inamovibles.

---

555. Josy Eisenberg, ob. cit., pág. 70.

556. Ibídem, 67.

557. Hans Küng, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Madrid, Trotta, 1993, pág. 96.

558. Berajot (1, 4) 3 b.

559. Hans Küng, ob. cit., pág. 115.

# Sócrates y el profeta

Nada más cercano al espíritu profético judío que el propósito moral de la filosofía socrática. Platón aspira a una ciudadanía sumisa. Sócrates la quiere responsable. Al igual que el profeta, estima Sócrates que el discernimiento de los propios límites en la apreciación de la verdad es condición necesaria para un desempeño social solidario. En ambos —en el filósofo y el profeta— el ejercicio del pensamiento resulta inseparable de la acción cívica. Ética y rigor crítico deben fortalecer la práctica política.

Un rasgo más, común al filósofo y el profeta: ninguno cuenta con otro crédito público que el ofertado eventualmente a ellos por su respectivo don de persuasión. Nadie los ha investido con la significación que se atribuyen. El poder imperante está lejos de haberlos convalidado. Solo ellos se autorizan a presentarse como lo hacen. Solo ellos aseguran ser quienes son. El sentido que ganan ante los ojos ajenos se funda únicamente en el alcance logrado por su palabra.

Pierre Bourdieu ha dicho del profeta lo que vale también para el filósofo: «La autoridad del profeta requiere (para hacerse presente) que se la conquiste y reconquiste permanentemente». (560)

Hay algo que advertir: no es idéntico el público al que se dirigen el griego y el judío. El judío exhorta a su pueblo, en especial a sus autoridades, a subordinarse a una ley que le ha sido dada y de la que, sin embargo, entiende él que la comunidad se aparta. A la que ella no acata y a la que, no obstante, dice obedecer. El griego, por su parte, convoca a los suyos a buscar una verdad que ellos se

jactan de haber alcanzado ya. Son, para Sócrates, presuntuosos que viven, en realidad, de espaldas a lo que importa saber. Creen conocer lo que ignoran. Confunden lo que tienen con lo que les falta adquirir.

En un caso, el de los hebreos, preponderan la hipocresía y la irresponsabilidad. En el otro, el de los atenienses, la ceguera unida a la soberbia. En ambos por igual, la insensibilidad con que se actúa.

El dios socrático es una divinidad didáctica: propone aprender a pensar. Desconcierta a Sócrates para que se empeñe en descubrir el alcance de lo que se le dice. No entrega al filósofo una evidencia aclaratoria, sino una tarea de incierto desenlace: tratar de llegar, a través de la autoindagación, a la comprensión de lo que se le revela. Si Sócrates accede a lo que en principio parece inconcebible, descubrirá, simultáneamente, por qué es el hombre más sabio de Atenas y por qué no lo son quienes se jactan de serlo.

El dios del profeta, en cambio, no retiene la llave de ningún enigma. Impone a su elegido un papel preciso. Lo lanza sobre Israel. Le exige hacer oír su pesar y su protesta. Le ordena cómo proceder. Lo presiona y lo respalda a la vez. Pero no es él quien siembra incertidumbre sobre su condición. Tampoco es un dios que invita a buscar una verdad desconocida, sino que llama a restaurar una verdad abandonada. A recuperar la ley que, caída en el desprecio, precipitó al pueblo en la desgracia.

Queda dicho: el desvelo del griego y del judío es un mismo desvelo político. Pero la raíz de ese desvelo político es indisociable de lo religioso. Cada uno en su hora ve peligrar la integridad de su Estado. La indigencia moral de sus dirigentes los escandaliza. Al proyectarse en la escena pública, el filósofo y el profeta dicen obrar en consonancia con un mandato celestial. Lo suyo no es, entonces, una opción: es un destino. Una pasión y un acto de arrojo. Pero también una acción revulsiva e inquietante para muchos. Y esos muchos le harán saber de su desprecio. Son los que retienen en sus manos el poder y, en su espíritu, convicciones impermeables a la crítica. Los mismos que no vacilan en llamarlos impostores y falsarios. Aún parece resonar el eco áspero de la risa de Aristófanes

burlándose de Sócrates. Aún el estruendo de las cadenas que buscaron silenciar a Jeremías.

Insisto. Hay en el filósofo un auténtico sustrato religioso que lo hermana al profeta. Jaeger lo advirtió:

> Hemos dado aquí con la médula de la propia conciencia que Sócrates tenía de su contenido y de su misión: es una misión educativa que se interpreta a sí misma como «servicio de Dios». Este carácter religioso de su misión se basa en el hecho de que se trata precisamente de «la cura del alma», pues el alma es para él lo que hay de divino en el hombre. (561)

Su dios, Sócrates lo asegura, lo impulsa a proceder como lo hace. La verdad que aspira a ver afianzada, su desprecio franco por la *doxa*, ¿qué son sino respuestas a la fe que lo conmueve, fidelidad a una revelación que ha trastocado su vida?

La ley moral cuyo cumplimiento Sócrates quiere ver concretado resulta impracticable sin el reconocimiento previo del error primordial en que se vive. Sin ese reconocimiento al que entre los atenienses Sócrates, por obra del dios, es el primero en acceder. Acaso porque es el último en confiar en su propia aptitud para encontrar la verdad. Más aún: coincide el griego con el profeta judío en la convicción de que solo procediendo así —autocríticamente— el pueblo podrá conciliar, alguna vez, ética y política.

Al igual que el profeta, el pensador está persuadido de que su comunidad ha perdido el rumbo y agoniza en la transgresión. Solo en él, afirma sin soberbia, ha encarnado el desvelo por la justicia. La justicia que es sed de equidad. Esa luz que ya no alumbra en Atenas y sin la cual no hay modo de orientar los pasos de su pueblo.

Cuando se lo sentencia a muerte, Sócrates declara ante sus jueces: Atenas se extinguirá conmigo. Así lo entiende él: su propia condena y esa extinción confluyen. Ellas expresan un mismo repudio por el espíritu crítico. Un mismo desdén es el que cae sobre la dignidad de un hombre y el porvenir de un pueblo. ¿Hay acaso alguien más —pregunta desafiante a sus jueces— en quien la

vocación por la verdad palpite con la fuerza con que lo hace en su corazón?

Su fervor, su osadía, aun su insolencia son los del profeta. Difieren sí, el filósofo y el profeta, en la metodología que emplean. Conscientes del empobrecimiento moral e institucional de sus sociedades, sus caminos discursivos no se configuran con los mismos elementos, si bien responden a un propósito similar. Las suyas son dos culturas que convergen en la obstinación con que se entregan al desacierto; al abandono de Dios que es abandono del mandato de convivencia en el marco de la ley. No hay ateísmo más radical. Hay que imaginarse a Sócrates sonriendo con amargura cuando se lo acusa de inducir a los jóvenes a descreer de los dioses de la ciudad. El filósofo y el profeta coinciden en lo esencial. En la índole del remedio que cabe aplicar a griegos y judíos. Hay que desenmascarar a tiempo el delito, la suficiencia con que la incomprensión lo promueve. ¿O no vale acaso para el profeta la decisión del filósofo de alentar a los hombres a conocerse a sí mismos y aprender a ser mejores por la vía de la razón y el arrepentimiento?

Pero hay también matices distintivos entre ellos que, sin afectar su vínculo, impiden su homologación.

A diferencia de lo que en algunos casos ocurre con el profeta (Jonás, Jeremías), Sócrates jamás llega a rebelarse contra la elección que de su persona ha hecho el dios. Sí aspira a asentar su obediencia al oráculo en una comprensión bien fundada de su pronunciamiento. ¿Por qué el dios lo llama sabio si él se considera un ignorante? El desconcierto de Sócrates se ve potenciado por su fe. El filósofo está persuadido: el dios no ha mentido, no puede mentir. Pero entonces ¿cómo entender, sin concebir el hecho como una desmesura, que no hubiese en la polis nadie mejor capacitado que él, simple artesano abrumado por la duda y la necesidad de aprender? Su posicionamiento, como se ve, resulta ser a la vez el de un devoto y el de un hombre abierto a la reflexión.

Lo es también y a su modo el del profeta. Persuadido de la responsabilidad de los suyos en la decadencia de Israel, los

considera igualmente incapaces de reconocer su culpabilidad en la desgracia del reino. El profeta los conmina a admitir la verdad, a reparar el daño que han hecho. Israel se apaga. Ellos no son sino la expresión de un judaísmo malversado. El porvenir no será sino ruina si el presente no devuelve vigencia a la Alianza con Dios.

A quienes con él conversan, Sócrates les imputa el profundo desacierto con que piensan y proceden. En esa ineptitud zozobra el futuro de Atenas. Su eventual superación puede sobrevenir por la vía regia de la razón analítica y dialéctica. No obstante, las desastrosas consecuencias de tanta inconsistencia, asegura Sócrates, no solo son intelectuales. Son, también y ante todo, morales y prácticas. Su vigencia echa a perder el sentido del bien público, sepulta la verdad. Atenas está enferma. Y esa enfermedad está en su gente: gobernantes, militares, artistas, artesanos, poetas, sofistas y sacerdotes. A todos los interroga Sócrates. Con todos polemiza. Siembra preguntas donde abundan las respuestas. Descabeza dogmas. Desbarata prejuicios. Quebranta certezas que se quieren invulnerables. No propone, a cambio, sino buscar la verdad. Concebirla como aquello de lo cual se carece y se desea. Y, en la medida en que se la desea, se la ama y admite ausente. Al enmascaramiento impuesto por lo falso, contrapone la saludable desnudez de lo auténtico. Incita al hombre a que se conciba como proyecto: un ser lanzado en pos de su inasible mismidad pero capaz de constituirse como ser libre en esa marcha.

Profetizar, en consecuencia, no significa adivinar lo venidero, sino inferir sus rasgos esenciales a partir de un conocimiento cabal de la actualidad. Se trata de un pronóstico casi siempre sombrío. De una visión nacida de la atmósfera sembrada por el tenaz desacato de la ley. A la vez y por ello, de una exhortación al cambio. Sócrates y el profeta coinciden: hay que impedir que lo presentido por ellos se convierta en realidad. Extraída de un diagnóstico certero de lo actual, la profecía devela la orientación potencial de lo que vendrá. Como una letanía incansable, ellos repiten que los rasgos del presente condicionan los del futuro. Saben qué cabe esperar de lo aún no sucedido. Eximios observadores de lo que sucede,

interpretan lo que ocurre desde el ángulo superior de la intransigencia moral.

Calles, mercados, gimnasios y plazas suelen ser los escenarios predilectos donde actúan. Allí se dirigen a sus conciudadanos. Su prédica o su interlocución —según de quien se trate— buscan a los hombres para incitarlos a cambiar. Hablan a todos, hablan con todos. Hablan sobre lo que atañe a todos. Sócrates, es cierto, interpela a los atenienses en particular antes que a los griegos en general. Ellos son, en sentido estricto, sus compatriotas, y le urge salvar a su ciudad, que es, por otra parte, núcleo de un imperio vacilante. Así se lo lee en la *Apología*: (562)

> Y si alguno de vosotros lo pone en duda y sostiene que sí se preocupa de eso (de que su alma sea lo mejor posible), no le dejaré en paz ni seguiré tranquilamente mi camino, sino que le interrogaré, le examinaré y le refutaré, y si me parece que no tiene virtud (*areté*) alguna, sino que simplemente la aparenta, le increparé diciéndole que siente el menor de los respetos por lo más respetable y el respeto más alto por lo que menos respeto merece. Y esto lo haré con los jóvenes y los viejos, con todos los que encuentre, con los de afuera y con los de adentro; pero sobre todo con los hombres de esta ciudad, puesto que son por su origen los más cercanos a mí. Pues sabed que así me lo ha ordenado dios.

Se advierte en Sócrates, aun cuando no se reconozca a sí mismo como maestro, una tendencia a capacitar a otros en el arte del discernimiento. No otra cosa es la mayéutica. De hecho, entre quienes lo frecuentan hay figuras de distinto relieve histórico que reconocen un magisterio en su modo de proceder, pensar y dialogar: Jenofonte, Platón, Critias, Cármides, Fedón y Esquines de Esfeto, de quien Mondolfo asegura que fue «el discípulo más fiel» de Sócrates. (563) No obstante y al igual que entre los oyentes del profeta, «el común de los examinados a quienes Sócrates hace patente su inconsciencia e ignorancia recela de él y le guarda rencor». (564)

A diferencia del dios judío, que convoca a su elegido directamente para que cumpla con sus disposiciones, el oráculo

griego (por cuya mediación se hace oír el dios que se refiere a Sócrates) lo hace indirectamente y de manera enigmática. El filósofo supo por terceros qué era lo que el dios sentenciaba sobre él.

La sabiduría, para el maestro de Platón, consiste en la admisión de una carencia sustantiva que no puede suplir ningún conocimiento particular. No otro es el sentido del «solo sé que no sé nada». Se trata de una disonancia básica, estructural, entre la palabra y la cosa que impide que esta sea colmada completamente por el significado. No hay, pues, homologación posible entre ellas. La literalidad es una ilusión. No tiene sustento. En consecuencia, lo que se predica de lo real, sea esto lo que fuere, no agota lo real en esa enunciación. Hay un resto inabordable que se resiste a ingresar como objeto de discernimiento al lenguaje. Paradójicamente, lo que ese excedente tiene de indiscernible se hace patente como falta en el mismo lenguaje. Cuando esa falta es negada, aparece como contradicción entre lo que se dice y lo que se presume decir. Y así lo pone Sócrates en evidencia al denunciar la insuficiencia del conocimiento en cualquiera de sus formas.

La tarea socrática consiste en hacer estallar el valor de certeza atribuido a la *doxa*. Esa ilusión de acoplamiento pleno entre lenguaje y realidad tal como presume que la hay quien cree disponer de una opinión satisfactoria y plenamente fundada acerca de lo que fuere. Tras este primer procedimiento, se trata de ir en pos de lo faltante. En ese «ir en pos» de lo faltante, la verdad aparece como lo deseado, lo anhelado, aquello a lo que se aspira en tanto se lo quiere obtener. Así nace la filosofía. En eso consiste y así se la ejerce: como amor a un saber que no se posee. Como apego a lo inalcanzado concebido como lo que convoca sin entregarse al discernimiento cabal. Allí la verdad se hace presente como lo velado que echa luz sobre la insuficiencia de la claridad disponible.

El profeta, a diferencia del filósofo, conoce la verdad. Al igual que todo el pueblo hebreo, la ha recibido de Dios como tarea. Porque la verdad es tarea para el judío. Su contenido es la ley. Su enunciado, los mandamientos. Le fue entregada a Moisés en el

Sinaí. Es, pues, verdad revelada. Un proyecto de vida y convivencia que pide realización. No se trata, entonces, de descubrirla. Se trata de darle cumplimiento. De obrar en consonancia con ella. Por eso, para eso, se hace oír la voz del profeta. Su llamado. Su exigencia. Quiere que rija la ley donde se la desatiende y menoscaba. No propone descubrirla. Llama a actuar. A actuar en consonancia con lo acordado con Dios por los padres fundadores. Con fidelidad a la Alianza. Con lo que fue establecido, según dicta la tradición, mediante mutuo asentimiento de Dios y el hombre. Pero que luego, desoído una y otra vez, terminó haciendo de Israel una cueva de farsantes, de cinismo político y de injusticia. Por eso el profeta impugna al judío. Lo confronta con su deslealtad. Su dedo acusador señala, ante todo, a la dirigencia. Esa dirigencia que se obstina en el error, en el egoísmo. Que rapiña y acumula bienes a expensas de los humildes. Que expone a Israel, con su tenaz imprudencia, a verse avasallado por los reinos vecinos.

De modo que vuelven a coincidir Sócrates y el profeta en la vigorosa intimación que formulan a ciegos y desleales. A todos les exigen terminar con el abandono moral en el que viven. Unos, dándose por sabios; los otros, pretendiéndose fieles a la ley. Algo más comparten el profeta y el filósofo, y es la suerte trágica de verse desoídos. La resistencia a la profecía y a la filosofía se explica. Ambas embisten contra los dueños del poder en todos los órdenes de la vida social. De la política al lenguaje. De la economía a la fe. Sócrates y el profeta denuncian ese caudal de arbitrariedades. Lo demuestran, lo combaten. Desnudan la crueldad con que se vive y la suficiencia con que se gobierna y habla. La catástrofe —advierten uno y otro— se avecina. Ambos se sienten urgidos a hacerlo evidente. Sin embargo, el cambio interior requerido para impedirlo no sobrevendrá.

La integridad del hombre, entiende Sócrates, está asociada a la palabra. Si una se corrompe, la otra también lo hace. La virtud cívica desaparece. Y como un reguero de lava que todo lo quema se extiende la opinión en desmedro del auténtico saber.

Señala François Châtelet a propósito de la *doxa*:

> La *doxa* puede ser descripta como un sistema de creencias que se manifiestan en la práctica, en la conducta, en los sentimientos y en el discurso, creencias tales que aquel que las posee no desea nada más y piensa, gracias a ellas, que alcanza la satisfacción en todos los dominios: logro en la acción, alegría en el alma y precisión en el juicio. Para él, la *doxa* es certidumbre que no aspira a confrontar su contenido con cualquier otra «visión del mundo». Si el hombre de la *doxa* habla es para decir y no para discutir. (565)

El hombre de la *doxa* no siempre actúa de mala fe. Abroquelado como vive en su prejuicio, suele ser ciego por estrechez perceptiva. En cambio, el hombre de la Alianza desoída, el judío al que se enfrenta el profeta, practica el mal a sabiendas, no es inocente. Conoce la verdad que corrompe con sus actos mientras finge obedecerla. La estafa impuesta a la ley, clamará el profeta, es la estafa con la que se busca burlar a Dios.

Una última similitud entre el pensador y el vocero de la ley. Tras su extinción, tanto Sócrates como el profeta pasaron a ser, con igual jerarquía, personajes literarios. Si exceptuamos la *Apología* y alguno que otro momento de su obra de veras monumental, Platón hizo de Sócrates el apóstol de sus ideas. El de una concepción de la filosofía en la que difícilmente su maestro se hubiese reconocido. Los rabíes, a su vez, en su enseñanza consagraron al profeta como expresión de un ideal religioso despojado de todo relieve político y de toda reivindicación territorial que no fuera la del regreso mesiánico a Israel.

A lo largo de la composición de su obra, Platón va desdibujando la singularidad del pensamiento socrático para favorecer su reconfiguración como portavoz de una propuesta sistemática. En Sócrates, sin embargo, no hay sistema. El pensamiento fluye sin apoyo en una aspiración totalizadora. Hay, sí, método en su despliegue. Pero el desenlace del procedimiento es la pregunta y no la respuesta. Una pregunta que vale incluso como interrogante para quien la formula. Ahora bien: aunque Sócrates desconoce la verdad, sabe por eso mismo que no está involucrado en la ignorancia que denuncia, la de creer que se la conoce. El profeta, por su parte, se

considera exceptuado del delito que denuncia. Pero ni uno ni otro pueden revertir la situación que critican, sino solo reclamar que se lo haga. Exigen, para lograrlo, una conversión personal y comunitaria. Señalan el camino que debe llevar a ella. Más allá no pueden ir. Si los hombres no se deciden a proceder con responsabilidad, nada ni nadie podrá inducirlos a cambiar. El castigo, entonces, caerá sobre ellos. La guerra y la derrota, la esclavitud y la errancia. Pero el arrepentimiento no necesariamente se desprenderá de semejante advertencia. El aprendizaje indispensable no tendrá lugar.

En el rigor de las prácticas ortodoxas judías —dicho sea de paso — puede reconocerse una tenacidad poco menos que desesperada por aprender lo que no se ha querido aprender. Pero —ya lo dije— en la transmisión del discurso profético por parte de los rabíes, no prosperó la relevancia de la conciencia política que abunda en los enunciados proféticos ni la necesidad innegociable de preservar el reino para que no desaparezca el judaísmo. Platón, queda igualmente dicho, cercenó la enseñanza socrática, si bien creyó haberla completado. Estaba persuadido de haber alcanzado las respuestas a las que Sócrates no tuvo acceso.

Lo que aquí importa, sin embargo, es esa voz no platónica que el autor de la *República* supo reconocerle a Sócrates. De modo equivalente, si bien los rabíes no soslayaron lo político, tan vivo en la enunciación profética, tampoco suprimieron del testimonio bíblico esa inquietud fundamental del *nabí*.

El paralelo trazado entre el filósofo y el profeta ha querido reconocer en el griego ciertos rasgos típicos del judío. Y en el judío, algunos rasgos elocuentes del griego. Me he propuesto, en fin, celebrar una convergencia provechosa entre dos posiciones y dos culturas que bien pueden verse como cercanas. Demasiado se ha insistido ya en su antagonismo.

---

560. Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, pág. 73.

561. Werner Jaeger, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980,

pág. 416.

562. Platón, *Apología de Sócrates* (29D y ss.), Buenos Aires, Eudeba, 1986, págs. 149 y 150. Traducción del griego de Conrado Eggers Lan.

563. Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1976, pág. 26.

564. Ibídem, pág. 27.

565. François Châtelet, *Logos et praxis*, París, Societé d'Edition d'Enseignement Supérieur, 1962, págs. 58 y 59.

# Pablo y el profeta

Corre el primer siglo. Jesús ha sido crucificado. ¿Cuál es la suerte del profeta en manos de Pablo? Pablo aspira tanto a preservar como a refundar el judaísmo. No se resigna a que la caída del reino en manos de Roma sea, a la vez, derrumbe de la fe judía. Pero para rescatarla de la catástrofe política, no llama a la rebelión armada. Propone, en cambio, reformular su contenido. Cabe preguntarse, entonces, si sobrevive el judaísmo en Pablo o si, bajo su designación, crea las bases de otro credo. Él asegura que lo suyo es judaísmo cabal. Sustantivo. Un judaísmo que no está expuesto a las imposiciones de los poderes temporales. Para probarlo, relee la tradición y encuentra en ella, mediante la interpretación que efectúa, la convalidación de su propuesta. Es, asegura, un heredero cabal del profetismo. Y se enardece: quien disienta con él, sentencia, no tiene porvenir como judío. No lo tiene el que, aferrado a la ley, no advierta la potencia redentora de la resurrección de Jesús.

La ley puede reprimir el delito pero no puede suprimirlo. Ella prueba, con su demanda constante de cumplimiento, que el delito sobrevive a su exigencia y aun al castigo que se le impone. Renace sin cesar. Su reclamo sin pausa es el que evidencia la vigencia del mal. Solo la gracia, dirá Pablo, puede erradicarlo del espíritu. La gracia, que es más que la ley. Que es revelación de aquel que con su resurrección derrota las imposiciones de la carne, propulsora de toda transgresión. Hijo de Dios y resurrecto, Cristo señala el triunfo de la eternidad sobre la historia. Así, presume Pablo, la propuesta

imperfecta de la ley es superada; su insuficiencia, dejada atrás; el desencuentro reiterado con el prójimo, convertido en encuentro primordial. Brindarle nuestra fe a Jesús, el que ha vuelto de la muerte, equivale a emprender el camino de la única restauración subjetiva posible tras la catástrofe política y moral de judíos y paganos. El poder político, insiste Pablo, nada puede con la fe.

Platón se persuadió de que la democracia era incapaz de poner fin a la decadencia de la polis. Pablo, de igual modo, cree que, sometido al ideal despótico de la ley, el judaísmo se condena a agotarse en la fatalidad de un anhelo sin cumplimiento. Sujeto a ella, el hombre no logra eludir el fracaso de un mandato incapaz de transformarse en realidad. El rescate indispensable solo sobreviene si la trascendencia puede más que la inmanencia. Es decir, lo sobrenatural más que lo natural. Jesús vuelto a la vida no significa otra cosa que el quebranto del despotismo que el tiempo finito ejerce sobre el espíritu. Reconocerlo, asegura Pablo, equivale a encontrar en la fe en Jesús el amparo que la ley no puede brindar.

Convertido en mandato de subordinación a la legalidad, la voz de Dios termina siendo desoída. No otra cosa verificó el profeta. Se impone, en consecuencia, releer su mensaje e impedir que se pierda en la impotencia. Se trata de reorientar su significación. Pablo cree encontrar el auténtico sentido de esa prédica. Así y según él, el profeta se convierte en vocero de una necesidad viva en su mensaje e ignorada a la vez por el *nabí*: la de Jesús y su arribo.

Concebido como el Hombre-Dios que se sobrepuso a la muerte, Jesús se convirtió en el punto de inflexión del judaísmo paulino. Un judaísmo que, afirma Pablo, debía predicarse ante todo entre los paganos avasallados por Roma. Era en ellos donde se perfilaba como más pronunciada la orfandad de valores y, por lo tanto, la predisposición mayor a escuchar un discurso redentor. Ya llegaría, también para los judíos, la hora de la verdad.

Son dos las proposiciones básicas de Pablo. Una consiste en la mencionada significación atribuida a la resurrección de Jesús. La otra, en el nuevo valor adjudicado a la palabra profética. Puestos al servicio de su evangelio, es decir, como referencia indudable al

advenimiento del Mesías Jesús, los signos aportados por el profeta dejan de interpelar a la comunidad en nombre de la ley para pasar a hacerlo en nombre de Cristo, el venidero. Aquí se materializa la disidencia de Pablo con los rabíes de la diáspora. Estos, para asegurar el porvenir del judaísmo en la dispersión, e independizándola como Pablo de la práctica política, insistirán en la sumisión a la ley como recurso vertebrador de la vida comunitaria. En ella encuentran el núcleo del mensaje profético, y en su perseverante desatención, la fuente de la desgracia de Israel.

Donde sí coincidirán Pablo y los rabíes es en la necesidad de extirpar el desvelo nacional de la palabra profética. Unos y otro le dan la espalda a ese ideal patriótico, tan vivo desde un inicio en el profetismo. Un judaísmo desnacionalizado se impondrá en ambas lecturas. Este ascetismo político tendrá su contraparte. Por un lado, en el caso del rabinato, en el fervor ético asociado al cumplimiento de la ley y la justicia; por otro, en Pablo, en el amor al prójimo concebido como expresión suprema de fe en el Resucitado y liberado de todo condicionamiento legal.

Tanto los rabíes como Pablo llevaron a buen puerto sus tareas. El judaísmo de los primeros no se extinguió. Una y otra vez se sobrepuso a las embestidas del antisemitismo. El judaísmo de Pablo, por su parte, multiplicó exponencialmente su credibilidad y dio vida, transfigurado, al cristianismo. Bajo esa designación, que Pablo no empleó nunca, terminaría imponiéndose en buena parte del planeta. Los pocos de un comienzo fueron más tarde miles que pasaron a ser millones.

Interpretado por el apóstol, el reclamo del profeta dejó de ser el que había sido y pasó a ser lo que Pablo dispuso. Insisto: esa misma transformación la llevaron a cabo los rabíes, aunque en otra dirección. Jamás divorciaron al profeta de la ley. Pero, en su mensaje, lo social ya nada tuvo que ver con lo político. Solo Israel, mediante su resurgimiento como nación en el siglo XX, se propuso recuperar al profeta como portavoz de un proyecto ético no disociado de un propósito de autonomía nacional.

Es convicción de Pablo que la ley, concebida como demanda de

integridad y por lo tanto como denuncia de una falta, es desvelo del hombre «viejo». Se niega así el vocero de Jesús a identificar al profeta con esa exigencia cuyo cumplimiento estima irrealizable. El profeta, insiste Pablo, no viene a decir qué falta, sino a proclamar el nombre de aquel que llega del cielo para disolver la falta. Desoyendo el reclamo central que formula el profeta en favor de la ley, Pablo lo «rejuvenece». Hace de él un visionario que anuncia al Hijo de Dios, redentor del hombre no por vía de la ley sino del amor. Cristo es, en suma, la falta superada.

Es en el marco de esta metamorfosis que Israel, territorialmente entendido, pierde para Pablo toda relevancia y pasa a ser también sinónimo de «lo viejo». El rasgo distintivo del auténtico Israel ya no será el espacio. Suelo y nación nada esencial dirán ahora de lo judío. Roma, en consecuencia, no podrá avasallar esta nueva conformación de Israel. Su intangibilidad geográfica pone al reino a salvo del imperio. Israel, para el apóstol, será un cuerpo puramente espiritual. Se manifestará en el espacio pero ya no será deudor de él. Se trata de un encuentro en el que el tiempo y la historia pierden relieve ontológico en favor de la eternidad. Lo decisivo se expresa en el tiempo pero no proviene de él. Así se lo ve en Cristo y así, exige Pablo, se lo debe ver en el judaísmo. De modo que ni el reino que los judíos corrompieron, contribuyendo a su destrucción, ni el vastísimo dominio de los pueblos paganos que Roma sometió son modalidades de lo decisivo. En manos de Pablo, Israel muere para renacer. Tal como él mismo, camino a Damasco, murió como verdugo de los seguidores de Jesús y renació como apóstol del Señor.

El capital profético al que Pablo asocia su enseñanza es múltiple. Al convertir al profeta en su predecesor, los argumentos que expone son presentados como despliegue de una verdad asentada en la palabra del *nabí*. Lo suyo, dirá, no es sino explicitación de lo intuido por el profeta y consumado posteriormente.

La primera enseñanza profética que Pablo hace suya es la de no autorizarse como apóstol sino en el llamado de su Señor. Jesús lo designa y a ese designio responde su vida a partir del punto de

inflexión que fue el camino a Damasco. Hermanado a Isaías y Amós, por obra de la gracia, actuará siempre con el talento de un polemista excepcional y el frenesí de un poseído. Luchará a brazo partido contra los que reniegan de su autoridad. Persuadirá por la intensidad con que procede y la pasmosa inteligencia e imaginación con que se explica y pone a su servicio cuanto aprovecha de la tradición judía. Sostendrá sin mengua su labor de pensador y maestro. Su coraje en nada va a la zaga de la valentía del profeta. Su talento literario compite con el de Isaías. Vivirá y morirá sin dar un paso atrás. El Hombre-Dios le ha hablado y le ha ordenado actuar en su nombre.

Sin embargo, hay entre el profeta y Pablo una diferencia irremontable. Y no me refiero ahora al valor o al demérito atribuido por uno y otro a la ley. Es otra la cuestión. El profeta se presenta como tal ante una comunidad cuya constitución lo precede en muchos años. Pablo, en cambio, se propone como apóstol de Jesús ante pequeñas agrupaciones que, como cristianas, están en su hora fundacional. Se dirige a hombres y mujeres para los cuales es novedosa la posibilidad de integrar una iglesia. Oriundos de culturas quebrantadas por Roma e identidades nacionales violentamente desdibujadas por el imperio, los primeros cristianos se encuentran, cuando Pablo los busca, más afectados por el pasado perdido que seguros del porvenir que tanto necesitan.

Otra diferencia medular: el profeta es llamado por Dios. Un Dios imponderable y exigente. Pablo, en cambio, se dice llamado por su Hijo; visible, presente, discernible en su corporeidad. Encarnación de un Padre intangible. Alguien, entonces, singularizado en una forma. Pese a ello, Pablo no deja de llamarse judío. La innovación que propone ha de ser una revitalización de lo heredado. Pero ante todo ha de ser, según él, a los paganos a quienes llevará su buena nueva. No a los judíos. Abroquelados en su obstinación, Pablo sabe que la mayoría de los judíos renegará de su propuesta. Pablo está persuadido: primero los no circuncisos. Ya llegará el turno de los hijos de Israel. A los incrédulos y obcecados, oriundos de la fe de Moisés, les disputará el signo distintivo de la identidad de su Señor:

ser judío. Pablo amará el judaísmo y lo despreciará, a la vez. Su desdén no solo recae sobre la ley. Se extiende a la liturgia, al sacerdocio, a la restricción de la prédica judaica al ámbito de los que confían en la Alianza. La fe, insiste Pablo, es algo más radical que el credo. Más íntimo, más pleno. En Moisés verá una figura venerable, pero estimará su propio apostolado como una propuesta más sustancial que la formulada por el libertador. Igualmente y alentado por su incontenible empuje apostólico, reformulará de manera radical el valor de la figura de Abraham. Dios, entiende Pablo, convoca a Abraham por ser hombre ejemplar. No por ser judío, sino para que lo sea. Su atributo primero y primordial es el de su integridad, no el de su credo. Su consistencia ética lo convierte en elegido. La identidad judía no cuenta todavía. Ni será finalmente lo decisivo, tal como, en cambio, la entiende el rabinato. La osadía de Pablo embiste no solo contra la tradición. Desarticula todas las categorías vigentes hasta su momento, sean estas o no judías. Puede advertírselo en Gálatas 3, 28: «Ya no hay distinción entre judío y no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer». Solo importa la fe en el Resucitado. Ella pulveriza, una tras otra, las distinciones hasta entonces significativas. Nuevas proposiciones vienen ahora a nombrar lo decisivo. Y ellas en conjunto remiten a un acontecimiento sobrenatural y fundante: la resurrección de Jesús. «Hombre nuevo» será aquel que se ha liberado, por obra de la fe, del yugo de la muerte. La última palabra, la decisiva, la que importa, la que redime de una vez para siempre, es la palabra del Eterno, enunciada y puesta en acto por la figura del Crucificado que ha vuelto a la vida. Y así como ninguna de las categorías imperiales romanas podrá ya caracterizar al sujeto de la auténtica fe, tampoco podrá nombrarlo la subordinación a la ley judía, sucedáneo imperfecto de la Gracia. En suma: Roma nada puede decir del hombre abierto a Jesús ni tampoco Israel, geográfica y tradicionalmente entendido. El ingreso a la identidad innovadora no lo habilitará el poder del imperio ni lo brindará una lectura obstinada de la Torá como la que exige acatar los mandamientos suponiendo que ello es posible recurriendo al mero voluntarismo. Es

la Gracia de Dios, manifestada a través de su Hijo, la que hace por el hombre lo que él, sin ayuda celestial, no puede lograr por sí mismo. En todo caso, la responsabilidad del hombre es ulterior a la Gracia. De esta recibe el respaldo que le permite sostenerse en la verdad a la que ha tenido acceso mediante la revelación. En esa labor y para el hombre movido por la fe, la ejemplaridad de Jesús resulta inspiradora. Este saber, dice Pablo, ya está en el profeta. Es visión, es intuición de lo venidero. En su palabra, asegura Pablo, se lo puede leer. Por ser ello así, y porque en su tiempo la innovación pierde credibilidad si de alguna forma no entronca en el pasado, Pablo quería seguir llamándose judío y convocando al judaísmo —a su judaísmo— a todo aquel abierto a su prédica. Quien crea en lo inconcebible será judío. Judío como él y judío como Jesús.

Pablo crea de este modo su propia tradición. Genera el pasado del que dice provenir. Al caudal bíblico heredado lo tamiza y reforma hasta convertirlo en el umbral del nuevo rumbo que cabe emprender. Un rumbo consecuente con el perfil de aquellos a los que habrá de dirigirse. El profeta denuncia a los injustos. El imputado por su mensaje es el hombre cruel, el irresponsable, el poderoso que todo lo reduce a los mandatos de su miseria interior. Pablo se dirige a los humillados de la tierra. A los desheredados de la esperanza. A los desposeídos y privados de porvenir. A los que ya no encuentran sostén en el tiempo porque estiman, no sin razón, que el tiempo pertenece a los vencedores. A los que de todo se han apoderado.

El pagano, por cierto, está fuera de la ley. Pablo comparte con el judío esta convicción. Pero en la medida en que la ley está fuera de la verdad, el pagano se encuentra, en todo caso, tan lejos de ella como el judío. Esto los hermana tanto en la falta como en la tarea por emprender. De allí su equivalencia para Pablo.

Pablo se dirige a sus oyentes persuadido de que la resurrección de Israel depende de una transformación íntima, medular. Ella en nada difiere de la que a él mismo le tocó protagonizar rumbo a Damasco. La salvación del judaísmo exige ese tránsito. Ese emprendimiento subjetivo. Un tránsito que solo llegará a ser

colectivo si empieza por ser personal. Y como tal, transformación de lo viejo en nuevo. De la ley que condena al fracaso, en amor recibido y ofertado. En amor que libera y redime. La falta, en consecuencia, no es un destino. En todo caso es una opción. Quien supera la falta supera la ley. La convierte en obsoleta. La trasciende, en otros términos, haciendo caer su perenne necesidad. Tal cosa significa que «la ley tiene su cumplimiento en Cristo» (Romanos 10, 3) o, lo que es equivalente, que el amor es «la plenitud de la ley» (Romanos 13, 10). Alain Badiou acierta: «Para Pablo el ser judío en general, y el Libro en particular, pueden y deben ser re-subjetivados». (566)

Jacob Taubes está persuadido: con Pablo, «Israel se ha transfigurado y al final ha quedado un Pan-Israel». (567)

El nuevo pueblo de Dios se ha multiplicado. Fundado en la fe y no en la ley, ve en el que ha vuelto de la muerte al Mesías esperado. Trae la salvación extendida a todos porque trae la eterna presencia de la vida, el quebranto de la muerte como límite infranqueable. Tal es la bienaventuranza que anuncia su resurrección. En tal sentido, Pablo leerá al profeta como aquel que, preanunciando su propio evangelio, convoca al auténtico Israel, al venidero Pan-Israel. Tal es la transformación radical de lo judío emprendida por el hombre de Tarso. Articulación inédita, en el judaísmo, entre resurrección y profecía.

Así como Jeremías, según recuerda Pablo en Gálatas, fue elegido «desde el vientre materno, para que fuera profeta», también él, afirma, lo ha sido para convertirse en apóstol «de entre los judíos hacia los pueblos». Y así como en el Deuteroisaías puede leerse que de la amplia masa de judíos «solo un resto se salvará», Pablo interpreta y adjudica al profeta el propósito de afirmar que ello no será así por apego de esos pocos a la ley, sino porque, antes que nadie, serán capaces de acceder al mensaje emancipador del Mesías Jesús. De Oseas, Pablo extrae los argumentos bíblicos que le permiten justificar su vuelco hacia los paganos. Oseas repudia a los que debiéndose a la Alianza prostituyen su conducta. Y se rebela con amargura: «A mí no-pueblo lo llamaré mi pueblo y a los no-

amados, amados». De este modo, la palabra «Israel» y el término «judío», redefinidos como lo son por Pablo, dejarán, para sus fines, de ser una barrera y se convertirán en recurso apto para la resurrección de una esperanza entre quienes han sido sepultados material y espiritualmente por derrotas sucesivas.

También en Isaías sabrá encontrar sustento el procedimiento paulino. «Me dejo encontrar por quienes no me buscaban», escribe el profeta Isaías. Y Pablo lee en estas palabras el llamado tácito que le formulan los no judíos. Por último, a Dios le confesará Isaías la fatiga que le impone la tozudez de Israel: «Todo el día extiendo mis manos hacia tu pueblo, que no obedece y vive en la contradicción». Y Pablo se vale de esa confesión para justificar su vuelco hacia los paganos.

No se puede dudar, a la luz de lo dicho, de la confluencia parcial de Pablo con el profetismo de Israel. Las diferencias, sin embargo, son evidentes. El profeta no llama a salvarse de las ingratas imposiciones de la historia mediante la intervención unilateral del Cielo, sino que convoca al hombre para que transforme protagónicamente la historia devolviéndole vigencia a la ley. El profeta cuestiona de manera frontal el poder político. No su necesidad, sino su instrumentación perversa. Pablo no lo hace. Pone en tela de juicio el papel de la política en el despliegue de la fe. Propone, a cambio, reconocer una verdad trascendental superadora del límite que a lo humano le imponen la muerte y, en primera instancia, la identidad política. Predica una verdad que emana de Dios y es ofertada a los hombres como senda de salvación a través de un ejemplo de grandeza abrumadora: su hijo Jesús. Nada tiene que hacer aquí la política convencionalmente entendida.

Pablo aspira a que los efectos sociales nacidos de la adhesión a Jesucristo, encarnación de una hazaña ontológica sin igual, invaliden la supremacía absoluta y exclusiva otorgada al poder político. Es otra, afirma Pablo, la matriz de la redención. Lo probó el Resucitado. Esa matriz es el amor. El amor practicado por Jesús y por cuyo ejercicio muere para renacer. El amor, fuente de restauración del orden comunitario. El amor que da origen a la

Iglesia, instancia moral superior a la del Estado porque en ella, según el apóstol, confluyen los hombres capaces de seguir al Señor, inspirados en su ejemplo de entrega al prójimo. La Iglesia no es una entidad nacional sino transnacional. Infinitamente más vasta que cualquier imperio. Representa valores que no acota ninguna frontera. Es que el creyente en Jesús ya no se define por ningún rasgo identitario hasta allí vigente. Pablo lo dice y lo repite por donde va: Jesús no solo desdeña a los poderosos. Desdeña la exaltación del poder políticamente entendido. La identidad que el poder político confiere, sea a quienes lo representan o a quienes se encuentran sometidos por él, no es lo decisivo. Aún más: es algo insignificante si se la coteja con la que brinda el reconocimiento de la auténtica salvación. No obstante, es indispensable obrar con sensatez y cautela. Hay que «dar al César lo que es del César». No caer en el error en que incurrió el reino de Israel, negándose a reconocer la supremacía militar del invasor y dejándose arrebatar por la soberbia nacional. Pablo se propone salvar al judaísmo de todo aquello que en él contribuye a su perdición. Roma lo ha declarado «*religio licita*» y es preciso no despertar la suspicacia del imperio llamando su atención sobre ese proceso de transformación que él ha emprendido. Pablo sabe que está procediendo contra Roma. Su idea de la subjetividad genera valores que exceden el alcance de la jurisprudencia romana. La fe, tal como él la entiende, está más allá de la ley judía y de la legislación de Roma. Más allá del poder político y de la muerte.

El llamado Concilio Apostólico del año 48, realizado en Jerusalén quince años después de la crucifixión, reunió a Pablo con los jefes de la comunidad primitiva, Juan, Cefas y Santiago. En esa ocasión se buscó acordar las políticas apostólicas que habrían de seguirse con circuncisos e incircuncisos y una eventual complementación entre ambas. Predicar el Evangelio entre los paganos sin exigirles circuncisión, como Pablo se propuso, no podía sino contravenir las más íntimas convicciones litúrgicas de los apóstoles judíos que adhirieron a Jesús, lo acompañaron y lo vieron morir. No menos relevante es el hecho de que, al concentrar su

interés exclusivo en el Jesús resurrecto y no en el histórico, Pablo evidenció no estar dispuesto a discutir quién había entendido mejor el mensaje atribuido al Señor. Su interés primordial recayó sobre el significado de la victoria obtenida por Jesús sobre la muerte. En el alcance de ese significado radica el centro de la tarea a ser emprendida. Es inocultable la grieta abierta por Pablo entre él y los primeros apóstoles. Efectos de esa sustancial disidencia habría de advertirlos Pablo al reconocer que su prédica debía enfrentarse con frecuencia a la de quienes, no coincidiendo con él, se declaraban igualmente fieles a Jesús y llevaban otro mensaje evangélico distinto al suyo al mundo pagano donde él había sembrado su palabra o aspiraba a sembrarla.

Hay razones para la prosperidad del evangelio paulino entre los paganos. Las hay asimismo para la escasa repercusión alcanzada entre los judíos por la palabra de Santiago, Juan y Cefas. Es que entre los judíos del reino de Israel, la educación doctrinaria proveniente del pasado fue siempre más robusta que las murallas de su territorio. De hecho, Roma se rindió ante esa evidencia. Pudo expulsar a los judíos de su tierra y convertirla en una provincia más. Pero no creyó provechoso avasallar su fe. No fue ese el procedimiento seguido con las culturas paganas. Roma las arrasó por completo. Les impuso su presencia en todos los órdenes. Ellas, a su vez, se encontraban mucho menos preparadas que el pensamiento judío para digerir el peso de una derrota como la sufrida sin que sus creencias se vieran vulneradas. El judaísmo paulino se benefició, en esa medida, con semejante indefensión. Y, al unísono, se vio ampliamente favorecido por la permeabilidad de tanto espíritu desamparado hacia un credo compensatorio, apto para restañar en él la herida abierta por la desesperanza. Allí la lectura paulina de los profetas cumplió un papel fundamental. Posibilitó que el mensaje del *nabí* fuese leído, en las epístolas, como un llamado dirigido a todos los pueblos de la Tierra, y no solo a los judíos o a ellos ante todo.

---

566. Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona,

Anthropos, 1999, pág. 94.

567. Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007, pág. 39.

# ¿Maquiavelo, reverso del profeta?

Es frecuente suponerlo: no habría figura más contrapuesta a la del profeta que la de Nicolás Maquiavelo. Una tradición tan afianzada como difundida condena al escritor como pensador amoral cuando no inmoral.

¿Qué responsabilidad le cabe a Maquiavelo en la promoción de esta imagen oscura? Ninguna, a mi entender. Maquiavelo no fue maquiavélico.

Lo homérico, lo dantesco, lo kafkiano proponen paisajes hiperbólicos, pero no descalificaciones de los artistas que alentaron esa adjetivación.

¿Qué promueve, entonces, en el caso de Maquiavelo, ese juicio sin sustento? Ciertamente, una lectura escasa, estrecha y ligera de *El príncipe*, la más popular de sus creaciones. Mal leída, en primer término, por verse desgajada habitualmente de sus restantes producciones. Luego, porque la pobreza de esa lectura excluyente suele desconocer algo esencial: el papel que, en su labor, cumple la condición artística de Maquiavelo. O sea, su intención, en este caso, de proponer un texto de tono satírico y burlesco, como en mayor o menor medida lo han sido otras de sus producciones, entre ellas sus cuentos y poemas. Me inclino, por eso, a entender *El príncipe* como un libro rebosante de ironía desatendida; ignorada en verdad por quienes «no han sabido apreciar el ataque hábilmente camuflado que Maquiavelo dirige al pensamiento tradicional». (568)

Ello equivale a decir que no se registra, donde tanto abunda el prejuicio, ni el sarcasmo con que procede Maquiavelo en las páginas

de *El príncipe* ni el parentesco que el estilo expositivo adoptado en esta obra guarda con sus ficciones y aun con ciertos pasajes de la ensayística de los *Discursos*. En suma: si me limitara a una ponderación abstracta de las ideas políticas de *El príncipe*, no podría sino reiterar lo dicho, coincidiendo con Jorge Velázquez Delgado:

> En su generalidad, el origen de todos estos juicios y calificativos (negativos) de los que ha sido objeto Maquiavelo parten de un mismo referente: de la lectura sesgada de su obra y de un inconfesable interés por limitar el pensamiento político a lo que es, sin duda alguna, su texto más conocido: *El príncipe*. (569)

Mi propósito es plegarme a quienes han puesto empeño en despejar tanto equívoco y tan estéril reduccionismo. No solo para contribuir, en mi muy escasa medida, a desbaratar el malentendido mediante el cual se busca desconocer la hondura del florentino. Quisiera, también y ante todo, facilitar con ello el acceso a las coincidencias mayores y menores entre Maquiavelo y el profeta judío. Primordialmente, en lo que hace a su propósito de inscribir la práctica política en el escenario de una mayor equidad social.

Esas dos concepciones —la del escritor y la del *nabí*— bien lejos están, a mi ver, de ser ajenas entre sí y, menos aún, inconciliables en lo esencial. Incluso cuando, como es usual en la extensa descendencia generada por el pronunciamiento del profeta, Maquiavelo no haya admitido incidencia alguna, en su propia prédica, de la prédica del judío. Basta con señalar que el ideal republicano nunca cedió su primacía, en Maquiavelo, a los principios monárquicos. El escritor florentino aspiraba a una sociedad más justa que aquella en que le tocaba vivir. No quería al pueblo llano ignorado por el poder ni en su derecho ni, menos aún, en su función como factor determinante en el sustento de ese mismo poder.

Nacido en Florencia el 3 de mayo de 1469, Niccolò di Bernardo dei Macchiavelli falleció en Módena el 21 de julio de 1527. Sumaba entonces cincuenta y ocho años, edad que en su tiempo estaba lejos de estimarse prematura para morir. El profeta judío no se hubiera

desconocido en la ferocidad de ese turbulento medio siglo italiano en que vivió Maquiavelo. Ni en la voracidad por acaparar riqueza y poder que distinguió a sus príncipes, fueran estos o no hombres de la Iglesia. Tampoco le hubiera resultado extraño el riesgo de extinción que sin pausa acosaba a los reinos de entonces. Ni la deslealtad frecuente entre quienes hasta ayer se decían unidos, ni el zarpazo de la traición entre quienes parecían aliados. El desenfreno de la ambición y la injusticia no eran otros que los que él había combatido. Y un destino muy similar al suyo era el de quienes, en aquella Italia desgarrada, se atrevían a llamar a la cordura, así como al imperio de otra ley que la impuesta por el despotismo y el puñal. En mucho hubiera contribuido todo esto a que el profeta se reconociera en Maquiavelo. En su amarga lucidez, en su ironía. Y ni qué decirlo en su incansable voluntad de contribuir al bienestar popular en Florencia, tan similar, en intensidad, a su desvelo por Israel.

No menos seguro es que el pensador italiano nunca dejó de traslucir su desdén por toda afinidad posible con el *nabí*. «Profeta desarmado», lo llamó en alusión a la insuficiencia operativa de su reclamo. Es que Maquiavelo no concibió la profecía como un pronóstico emanado de un certero análisis político ni de una reflexión suficiente sobre la naturaleza del poder. No obstante, la primera convergencia entre ellos resalta cuando se toma en cuenta la finalidad perseguida por ambos en lo que hace a la relación que debe imperar entre gobernantes y gobernados.

Por lo demás y al igual que el profeta en su hora, Maquiavelo en la suya no fue un espectador guarecido de la tormenta que sacudió a su patria. Si supo ser su intérprete, no menos fue en ella un actor. Y pagó con su infortunio ese protagonismo cuando la suerte ya no quiso acompañarlo.

De su apego al estudio del mundo antiguo y la observación del moderno, extrajo las lecciones básicas que le permitieron enhebrar su pasión analítica con su notable aptitud literaria. El pensador y el poeta fueron en él uno solo.

Figura aleccionadora y por ello decisiva en la construcción de su

propuesta político-militar fue la del dominico ferrarés Girolamo Savonarola. «Al influjo de su prédica mística se instaura en Florencia la república en desmedro de los intereses monárquicos», nos instruye Germán Moldes. (570) «La exhortación moral del fraile, sus acerbas críticas al lujo y el dispendio de la corte papal romana, su vida frugal y ascética y su conducta incorruptible, eran toda la fuente de su poder.» (571) Y si digo provechosa y decisiva no se debe sino a que Maquiavelo comprendió la insuficiencia de los buenos propósitos para garantizar la conducción del Estado. Algo más se requería para que la ética encontrara algún sustento en el poder. La trágica enseñanza impartida por Savonarola al joven Maquiavelo no proviene sino del estruendoso fracaso de su prédica.

> El entusiasmo por estos principios de austeridad y continencia no podía ser muy duradero en aquella ciudad de banqueros, comerciantes y usureros. Excomulgado por Alejandro VI en 1498, Savonarola fue encarcelado y ahorcado en la Plaza de la Señoría, donde su cuerpo fue quemado de inmediato y sus cenizas arrojadas al Arno. Maquiavelo, testigo horrorizado de estos actos, accede, cinco días más tarde, al cargo de secretario de la Segunda Cancillería de la Señoría. (572)

Inicia allí Maquiavelo una carrera diplomática que se extenderá por catorce años inscriptos en sucesivos y antagónicos gobiernos. Observador excepcional, negociador cauteloso y hábil, refinado interlocutor tanto de aliados como de enemigos de Florencia, el secretario acaudaló experiencia, singular discernimiento e inusual profundidad diagnóstica en la comprensión de la trama política de su tiempo. Compuso con todo ello una semblanza del poder orientada a superar el circuito repetitivo en que se estancaba la lucha entre príncipes y reyes del siglo XVI. Es allí donde puede leerse la concepción de la ley que lo acerca a la denuncia y al propósito del profeta.

¿De quién será el porvenir?, se pregunta Maquiavelo. ¿Del círculo atroz de las repeticiones? ¿Del goce fugaz del poder y de la guerra incesante de todos contra todos? Maquiavelo estaba persuadido: la fuerza militar, indispensable para alcanzar el poder,

no necesariamente lo era todo para preservarlo tanto de la amenaza externa como interna. Algo más hacía falta; algo más esencial y abarcador: una nueva concepción de la política. Para probarlo, Maquiavelo escribió *El príncipe*, parodia notable de la mentalidad rústica y la conducta despiadada que dominó en su tiempo; curso tragicómico de pedagogía criminal y demagógica para aspirantes al trono; brújula orientada hacia un pragmatismo descarnado por parte de aquellos que se condenan a acabar como empezaron: muertos en manos de quienes, al derrotarlos, aplicarían su misma lógica para gobernar.

Los mandatos vertebradores del discurso mordaz del pensador son antológicos: practicar la perversión moral, valerse de la falta absoluta de escrúpulos, radicalizar la subestimación del prójimo sin vacilar en emplearlo como herramienta de los intereses propios. Esta práctica sanguinaria del poder no la extrae el escritor de su frondosa fantasía, sino de una estricta observación del entorno y de su amarga experiencia personal. Lo que sí hace, y ello con inigualable don expresivo, es resaltar implícitamente la criminalidad de quienes así proceden. Maquiavelo pone al desnudo con sus «consejos» la crueldad que los poderosos pretenden traficar como virtud.

Las obras del florentino, en particular sus ensayos, revelarían, siglo a siglo y en forma ascendente, los rasgos singulares de su pensamiento; una modernidad que el Renacimiento no desconocía en otros campos, pero que aún estaba ausente en la filosofía política.

El sarcasmo de Maquiavelo tiene, en cambio, raíces evidentes en el enunciado literario de sus mayores: Dante, Petrarca y Boccaccio; y en uno de sus contemporáneos célebres: Ariosto, el autor de *Orlando furioso*.

Maquiavelo pasó del ejercicio franco de la crítica, característica de sus poemas juveniles, a la penetrante ironía de sus textos maduros. Sin embargo, la sutileza de su prosa no lo puso a resguardo de quienes supieron verse retratados en ella. Se ganó en su tiempo más condenas que aplausos. El reconocimiento llegó

tarde para él. Y aun así, el maltrato de *El príncipe* perduró y se extendió más allá de las circunstancias que lo inspiraron. Maquiavelo comprendió mucho antes de ser comprendido. Y aún hoy, como se ve, es preciso despejar el entendimiento de su propósito de esa carga injusta que pesa sobre él.

> Naturalmente, *El príncipe* escandalizó a muchos después de su publicación. En Roma, pasados los años de protección, fue prohibido (su referencia a los principados papales es toda una denuncia, si bien encubierta) y, más tarde, incluido en el *index* de libros prohibidos. Como sabemos ha suscitado por todas partes, tanto en el campo católico como en el protestante, una interminable literatura peyorativa que culmina, en pleno siglo XVIII, con el famoso escrito —tan famoso como hipócrita— de Federico el Grande, rey de Prusia. (573)

Pero esta andanada de descalificaciones, a la que se suma la proveniente de España desde el siglo XVI hasta el XVIII y que «parte de principios y supuestos que no son los de Maquiavelo», (574) lejos de no entender lo dicho por el escritor, interpretó cínicamente lo que él se proponía. La burda estrategia de sus enemigos consistió en atribuir a Maquiavelo las atrocidades que, en la sombra, ellos mismos no dejaban de cometer. Al igual que el profeta, tardía y parcialmente reivindicado, Maquiavelo terminaría siendo reconocido en ámbitos académicos de Italia y el resto de Europa mucho después de desaparecido. Pero aun entonces y paralelamente prosperó la lectura sesgada y mezquina de su obra. Así, junto a quienes supieron caracterizarlo como fundador de la moderna ciencia política, se multiplicaron los que, ignorando su riqueza, siguen viendo en él a un pensador sin escrúpulos dispuesto a sembrar el terror.

Esta miopía, dígase también, es usual todavía en lo que hace al profeta. Su nombre sigue asociado a dislates de toda índole. Al igual que el escritor italiano, el profeta conoció el desprecio de su tiempo y, por siglos, la anemia perceptiva de la posteridad. Si el rabinato diaspórico se abrió a su mensaje cuando Israel ya no era sino tierra avasallada, no fue sin renegar de su intención política. Es decir,

cercenándolo. Al reducir su palabra a un mensaje ético desarraigado de la política, el profeta se extinguió doblemente: como testigo de su tiempo y como vocero de un proyecto nacional.

Para Maquiavelo, el soberano, el príncipe, puede ser tanto el «viejo» como el «nuevo». Pero uno y otro muy lejos están de significar lo mismo. El comportamiento del primero revela la vigencia del pasado y un apego al error, propio del que nada aprende. La conducta del segundo, en cambio, evidencia el acople de su deseo de poder a la sabiduría de innovar en el arte de gobernar. Para Maquiavelo se trata de transitar de un tipo a otro de mandatario, y ello, para bien de la república. El príncipe «nuevo» emprenderá lo que hasta allí nadie se propuso. Atenderá las demandas populares sin descuidar, por supuesto, sus propios intereses hegemónicos. Comprenderá que la satisfacción del súbdito es indispensable. Una garantía necesaria para consolidar el Estado. La disconformidad del pueblo, al verse reiteradamente desoída, arrastra a la desesperación y el pueblo termina alzándose contra el príncipe y debilitando su frente interno.

Pero la figura del gobernante «nuevo», que en los *Discursos* recibe abierta orientación por parte de Maquiavelo, aquí, en *El príncipe,* solo aparece insinuada, apenas sugerida. El escritor no ignora quiénes lo leerán. De no haber sido así, habría sobrestimado la plasticidad intelectual y operativa de su destinatario inmediato: el poderoso Lorenzo de Médici. A él dedica Maquiavelo las páginas de *El príncipe*.

Con su «obrita», como él la llama —esa propuesta artística cuya sutileza escapó a tantos durante tanto tiempo—, Maquiavelo busca, por un lado, hacerse presente e influir en la conducta de los déspotas de turno. Por otro, los menosprecia, a su modo los denuncia, nutre en ellos el aliento de su sátira. Escrito con espontaneidad, poco menos que en un rapto, Maquiavelo quiso también que *El príncipe* incidiera de inmediato donde estimó que podría abrirse para él algún margen de mejora en su precaria situación.

Condenado como fue a recluirse con su familia en una finca

rural, el escritor, en aquel año de 1513, combate la penuria de sus horas de exiliado político componiendo los *Discursos*. Meditar a los clásicos le brinda el consuelo y la enseñanza que fortalece sus convicciones. La fortuna quiso legarnos, en este sentido, una de sus cartas más elocuentes. La dirige Maquiavelo a Francesco Vettorio, amigo, colega y embajador florentino ante Roma. Está fechada el 10 de diciembre de 1513:

> Cuando llega la noche, regreso a casa y entro a mi escritorio. Tras quitarme en el umbral la ropa cotidiana, llena de fango y de mugre, me cubro con paños reales y curiales y, apropiadamente vestido, entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres donde, recibido por ellos amorosamente, me nutro de ese alimento que *solo* es el mío, y para el que nací y donde no me avergüenzo de hablar con ellos y preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos, por su humanidad, me responden; y no siento por cuatro horas molestia alguna, olvido todo afán, no temo a la pobreza, no me asusta la muerte: me entrego a ellos por entero. Y como dice Dante que no hay ciencia si no se retiene lo aprendido, he anotado todo aquello que, en la conversación con los antiguos, me ha parecido capital, y he compuesto un opúsculo, *El príncipe*, donde profundizo todo lo que puedo en las meditaciones sobre este tema, reflexionando acerca de lo que cabe entender por principado, de cuáles especies son, cómo se adquieren, cómo se preservan y cómo se pierden. (575)

El espíritu profético denuncia la insuficiencia moral de la práctica política. En *El príncipe* esa denuncia toma la forma, en primera instancia desconcertante, de una exaltación de la falta de escrúpulos concebida como condición para el ejercicio eficiente del poder. Es, podría creerse, una apología franca del crimen perpetrado para alcanzar el trono y preservarlo; el reverso, en suma, del propósito profético. Pero ocurre que el realismo de esa pintura desmiente su apariencia hiperbólica y cínica. Convierte al libro de Maquiavelo en un espejo de los hechos que por entonces tienen lugar y no en un repertorio de convicciones personales. En esa medida, constituye una denuncia implícita y prolonga, reconfigurándolo, el propósito del *nabí*. Si es esa, como creo, la

intención de *El príncipe*, su carácter complementario de los *Discursos* se hace evidente. Y mediante él, su parentesco con el mensaje profético.

Es obvio que el de los *Discursos* y el de *El príncipe* son dos registros literarios distintos, pero ambos son pasos sucesivos dados en una misma dirección. Solo un acercamiento superficial a *El príncipe*, insisto, puede concebirlo como antítesis de los *Discursos*. Solo si se procede con semejante ligereza puede negarse que la meta y el punto de partida de Maquiavelo sean la ley y la república; esa ley y esa república concebidas por él como los mejores modelos de organización del Estado. «Quienes han visto en ambos libros (*El príncipe* y los *Discursos*) diferencias doctrinales notables han leído mal y no han sabido apreciar (en *El príncipe*) el ataque hábilmente camuflado que Maquiavelo dirige al pensamiento tradicional.» (576)

Y bien lo sabe Jorge Velázquez Delgado: «La convicción sustancial de Maquiavelo, expuesta en los *Discursos* (y en el capítulo XXVI de *El príncipe*) es establecer los principios y las instituciones políticas indispensables para el surgimiento promisorio de una *renovatio*». (577)

Por cierto, esta afinidad entre la intención última del pensador y el *nabí*, en lo que hace al papel de la ley, no está abiertamente reconocida. Maquiavelo jamás admitió parentesco alguno con su predecesor judío. ¿Pero quién lo hizo, salvo las dos excepciones mencionadas, entre los hombres estudiados en esta obra? Aun así, Maquiavelo sabe que el *nabí* fue un impugnado como él. De igual modo que el profeta fue un retratista excepcional de la decadencia de Israel como lo era él de Florencia y de toda Italia. Sabe, en suma, que el profeta aspiró al logro de una transformación de la política en nada alejada de la suya, si nos atenemos a la finalidad social que al poder le atribuyen uno y otro. Supeditada a la ley, la política puede escapar a la desmesura que la arrastra a su propia desgracia. Aun cuando esta convicción responda, en cada caso, a un concepto distinto de la historia y de la subjetividad, ella es común al pensador y al *nabí*. Ambos descreen de una naturaleza humana

espontáneamente solidaria. Pero sí la consideran capaz de atenuar y aun de revertir su propensión al maltrato del prójimo. Para ello es necesario que el poder comprenda la rentabilidad política de la ley. Liberado a sus impulsos, el hombre propende a la crueldad. El egoísmo lo ciega y termina destruyéndolo. El desprecio por su semejante acaba también con él. Es necesario, entonces, ejercer sobre el hombre un control estricto. Reeducarlo. No otra es la tarea de la ley. Dependerá del príncipe «nuevo» el que esta meta se logre, como ayer dependió ante todo del rey y del sacerdote a quienes buscó, incansable, la voz del profeta.

Maquiavelo intentará, entonces, un tránsito eventual de lo trágico a lo dramático. Asocia el éxito de su empresa a la transición necesaria del «viejo» príncipe al «nuevo». ¿Lo cree de veras posible? Velázquez Delgado señala al respecto algo indispensable: el pesimismo ontológico que, en lo político, caracteriza a Maquiavelo

> merece ser comprendido no como un absoluto sino, más bien, como la exigencia de un *apriorismo* radical de carácter igualitario que se instrumenta con un solo fin: establecer las leyes. Es cierto: Maquiavelo afirma que «todos los hombres son malos» pero también que ellos pueden llegar a ser «ni del todo buenos ni del todo malos». (578)

La política bien ejercida debe contribuir a atenuar la desmesura del error en el que fatalmente se vive. Solo así puede combatirse el cautiverio en el que los hombres subsisten sin conciencia de sus excesos. Y ese combate ha de ser constante, perpetuo. La desmesura es una amenaza que no da tregua.

El primero que ha de someterse a esa purga que da inicio al aprendizaje indispensable y siempre insuficiente es el príncipe llamado a gobernar con equidad. Esa eficiencia, enseña Maquiavelo, va unida a un renovado concepto del valor que cabe adjudicar al reclamo social. Por supuesto, aquella exigencia y esta enseñanza se leen también —y mucho antes— en la palabra que el profeta dirige a Israel. Lo que demanda el judío —según lo dicho y reiterado en estas páginas— es que se advierta que, alejado del mandamiento

que acota el exceso y da vida a la equidad, el poder se autocondena al unísono con el pueblo al que desprecia. No hay sustento perdurable para el príncipe si solo se vale de la fuerza y carece de consenso social.

> La verdadera *virtud* del príncipe —*escribe Velázquez Delgado*— dependerá de la forma en que logre hacerse amigo del pueblo, pero también de la forma en que sus acciones respondan y estén a la altura de los reclamos de moralidad que exigen los nuevos tiempos. (579)

Maquiavelo lo corrobora:

> Así, pues, el que llega a príncipe con el favor del pueblo debe mantener su amistad, lo que le será fácil ya que el pueblo solo pide que no se le maltrate. […] Un príncipe necesita contar con la amistad del pueblo, porque de lo contrario no tendrá remedio en la adversidad. (580)

El apego de Maquiavelo a la gran poesía italiana nunca decayó y fue decisivo en su desarrollo personal. Si en años juveniles Maquiavelo practicó el verso y la rima con fines, según se dijo, más ideológicos que estéticos, su amor a quienes, como poeta, lo superaron en hondura y belleza lo acompañó toda su vida. En esa hondura y en esa belleza, de las cuales Boccaccio, Petrarca y Dante fueron ejemplos supremos, abrevó el pensador, consciente del papel que jugaba el arte de la palabra en la expresión de sus intereses. «En el poema dantesco —escribe Francesco Bausi— verá (Maquiavelo) simbolizada y encarnada la gloriosa tradición y los antiguos valores de la libertad de Florencia.» (581)

Según cuenta el propio Dante, al titular su obra como lo hizo —*Comedia*— aspiraba a proponer una enseñanza. Poco cuesta reconocer en *El príncipe* y en la producción íntegra de Maquiavelo una finalidad equivalente. En carta dirigida a Francesco Guicciardini, gobernador de Módena y Reggio, no duda en decir, el 17 de mayo de 1521: «Porque yo creo que el mejor modo de encaminarse hacia el Paraíso consistiría en conocer el camino del

Infierno, a fin de evitarlo». (582) Ese conocimiento demanda el don y la decisión de ejercer un magisterio. Una de las formas que, en Maquiavelo, tomó esa labor aleccionadora es *El príncipe*, insuperable reflexión sobre los riesgos que encierra «el camino del Infierno».

Concibe entonces Maquiavelo su labor docente en términos poco menos que proféticos, si nos atenemos al modo en que, en este libro, se ha querido concebir la profecía.

En la misma carta a la que recién aludí, así se caracteriza Maquiavelo como escritor: «[…] Y estaba totalmente dedicado a figurarme, para Florencia, un predicador a mi manera». Esa prédica, insisto, es flexible en sus registros literarios: prosa de ensayo, verso y ficción son, para él, recursos igualmente válidos. Y aun en cada uno de estos registros, distintas tonalidades le resultan apropiadas, como a un pintor las gamas de un mismo color. Esa es la razón de que los *Discursos* y *El príncipe* puedan y deban leerse complementaria y no antagónicamente. Como el mismo Maquiavelo le asegura a Francesco Guicciardini en la carta referida: «Jamás he fallado a esa república (Florencia) cuando he podido servirla».

Ni el profeta judío ni el pensador italiano creen que el pueblo, cuyos derechos promueven, deba tomar el poder arrebatándoselo a la nobleza. Lo que sí estiman imperioso es que la ley se imponga allí donde la desmesura pretenda serlo todo.

> Lo importante es que la capa dominante choque con una oposición, que sus apetitos de poder y riqueza sean contenidos, que su interés mismo lo induzca a la moderación. […] Maquiavelo hace la misma observación (de los *Discursos*) en *El príncipe* (Capítulo IX), pero la fórmula es tanto más vigorosa al ser aplicada a la república. […] la libertad está ligada al deseo del pueblo no porque este sea bueno, sino porque este deseo, cuando puede expresarse, rompe la lógica de la apropiación. (583)

La dialéctica de la lucha entre el débil y el poderoso encuentra en Maquiavelo un intérprete sin igual. El profeta entiende que las distorsiones del poder se atenuarán con la vigencia de la ley. Sin dejar de coincidir tácitamente con él, el pensador florentino se pregunta, en cambio, por la génesis de la ley y la concibe como

fruto de las tensiones generadas por la disputa entre intereses contrapuestos. Si bien complementarias, la del pensador y el profeta son dos concepciones disímiles en la pugna entre el derecho y los privilegios.

Sus contemporáneos no alcanzaron la clarividencia política de Maquiavelo ni su perspectiva histórica. Él mismo así lo insinúa:

> Creo que quienes condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en el estruendo y los gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron, y no consideran que en toda república hay dos humores diferentes: el de los Grandes y el del pueblo, y todas las leyes a favor de la libertad nacen de su desunión, tal como se puede ver que sucedió en Roma. (584)

La ley —síntesis conciliadora de intereses encontrados— nutre su prosperidad en el conflicto que culmina con su vigencia. Ella impone un límite al desenfreno del egoísmo, al interés de unos pocos que a nada responden más que a su propia voracidad y habilita la satisfacción de quienes, aspirando a la justicia, no encuentran sin ella el camino para hacerla efectiva.

El profeta, se sabe, atribuye otro origen a la ley. No es hija, afirma, de la historia, sino del encuentro de la historia con un mandato de Dios. La memoria de ese enlace primordial así como el reclamo de su cumplimiento se hacen oír en la palabra del *nabí*.

Poco sin embargo importa esa diferencia entre Maquiavelo y el profeta a la luz de lo esencial. En uno y otro caso, la ley se perfila siempre como llamado a la convivencia asentada en la consideración del prójimo. Ella combate el envilecimiento de la política. Enfrenta al despotismo. Denuncia su miseria.

¿Qué duda cabe, entonces? En Maquiavelo palpita el desvelo por aquello que nace con el profeta. El poder y la justicia acaso nunca se encuentren con la plenitud deseable. Pero no por eso dejan de buscarse. De tender uno hacia la otra. Ni al pensador ni al *nabí* los impulsa, ante todo, la fe en lo posible. Ambos responden, siempre, al apasionado discernimiento de lo necesario.

568. Observación de Rubén Calderón Bouchet, citada por Roberto Raschella en su introducción a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, de Nicolás Maquiavelo, Buenos Aires, Losada, 2003, pág. 20.

569. Jorge Velázquez Delgado, *Bajo el signo de Circe*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, pág. 49.

570. Germán Moldes, *Maquiavelo, ayer, hoy y mañana*, Buenos Aires, Dunken, 2009, pág. 14.

571. Ídem.

572. Ídem.

573. Francisco Alcántara, introducción a *El príncipe*, de Nicolás Maquiavelo, Madrid, Planeta, 1992, pág. X.

574. Ibídem, pág. XI.

575. Nicolás Maquiavelo, *Epistolario 1512-1527*, traducción, edición y notas de Stella Mastrangello, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pág. 138.

576. Rubén Calderón Bouchet, citado por Roberto Raschella, traductor y comentarista de los *Discursos*, pág. 20.

577. Jorge Velázquez Delgado, ob. cit., pág. 52.

578. Ibídem, págs. 59 y 60.

579. Ibídem, pág. 66.

580. Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, pág. 47.

581. Francesco Bausi, *Maquiavelo*, Valencia, Universidad de Valencia, 2015, pág. 126.

582. Nicolás Maquiavelo, *Epistolario 1512-1527*, pág. 233.

583. Claude Léfort, *Maquiavelo, lecturas de lo político*, Madrid, Trotta, Madrid, 2010, pág. 575.

584. Nicolás Maquiavelo, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, libro I, cap. IV, págs. 63 y 64.

# Camus, entre la prédica y la violencia

¿Qué quiere el profeta? Quiere a la política subordinada a la ética. Quiere el resarcimiento de la ley desoída. Por eso truena su voz. Por eso se enfrenta a los poderes de su reino. Y los desmiente: son crueles, perversos, no representan a su pueblo ni a Dios.

El profeta no transige con el delito. La idolatría lo desespera. Lo impacienta la incapacidad de Israel para comprender su drama y sustraerse a él. Esa estafa moral que despedaza la Alianza.

«¡Ay de los que llaman al mal bien y bien al mal! ¡Ay de los que dan oscuridad por luz y luz por oscuridad!» Es el clamor de Isaías (5, 20). Y antes del suyo, el de Amós: «¡Escuchad esto los que pisoteáis al pobre y queréis barrerlo de la tierra!» (8, 4). Y tras el de Isaías, el de Jeremías: «Así dice Yahvé: ¡Mi pueblo me ha olvidado y a la Nada inciensa!» (18, 13-15).

Son palabras remotas. Vienen de lejos. Las pronunciaron hombres encendidos por el fervor, hace dos mil setecientos años. No obstante, esas palabras viven. Se reconfiguran, renacen sin cesar. El espíritu que las alienta no se extingue. Florece en cada época y cada época les imprime su huella, su tono, otra forma. Son, sin embargo, siempre las mismas. Inconfundibles por la vehemencia común con que se dan a oír. Por su vigencia a lo largo de los siglos, que es denuncia de la injusticia. De la crueldad a la que se enfrentan sus voceros y que también encuentra a quienes saben perpetuar su ferocidad. Es una lucha sin tregua, sin desenlace. No tuvo, no tiene, no tendrá fin.

Albert Camus procede como profeta. Lo es. Denuncia el extravío

moral de la política. No la acepta. No la justifica. Se niega a naturalizar la perversión. Es un rebelde. Pero no por eso incurre en idealizaciones. Sabe que el de la paz, entendida como absoluto, es un sueño irrealizable. Sabe que los hombres seguirán matándose mientras haya vida humana en la Tierra. Que la disputa por el poder no retrocederá ante el asesinato. Sabe, no obstante, algo más: que no dejará de denunciar a los que matan en nombre de su verdad. Que su palabra es capaz de enfrentar la incontinencia moral del asesinato político y de llamar a la guerra «crimen institucionalizado». Sin eufemismos. Y «asesino» a quien lo practica.

Camus parte de un único axioma: la vida del hombre es sagrada. La de cada hombre. Un milagro irrepetible que solo la propia conciencia o el tiempo tienen derecho a tronchar. Quien usurpe ese derecho, bajo el pretexto que fuere, se destruye a sí mismo como sujeto moral. Las sobras de ese hombre moralmente residual son las que conforman nuestro mundo; el de la política de ayer y de hoy. Un mundo de hombres partidos.

No hay remedio para el crimen. Imposible extirparlo de la Tierra. Caín es infinito. El prójimo lo agobia. Vulnera su imperiosa necesidad de autosuficiencia. No menos imposible es que deje de haber quienes estén decididos a denunciar su conducta. A llamar a Caín por su nombre. A impedir que la mentira se adueñe de las palabras sin provocar reacción.

Quiero ser claro. No se trata de desconocer la realidad. Se trata de que esa realidad resulta intolerable al sentimiento moral. Es el caso de Camus. El rebelde no cree en la redención como desenlace del conflicto. Lucha porque no se resigna ante lo irremediable, aun sabiendo que lo es. Quiere desmentir la vigencia exclusiva de lo que no puede destruir. Quiere acotar su omnipotencia. Desafiarla. Decirle no al despotismo. Hacerle saber que hay otra presencia además de la suya y opuesta a la suya.

La resistencia hace del rebelde un hombre libre. Lo moralmente apremiante induce a la acción. No admite aplazamientos. Pero, insisto, no se trata de forjar un espejismo. La rebelión jamás terminará con el mal. Ahora bien: tampoco el mal pondrá fin a la

rebelión. Ella lo combatirá tanto como él a ella. Se trata de una tensión trágica, inagotable. El pensador lo admite: esa intemperie es definitiva. Pero fuera de ella la libertad no tiene lugar. Fuera de ella reina el mal sin contrapartida.

Camus llama a elegir. O se está con la claudicación moral o se está con la resistencia. La renuncia moral equivale a convalidar el crimen político: respalda al totalitarismo al confirmar su claudicación.

La contraparte de esa resignación es la resistencia, opción del hombre rebelde. De aquel que no cae en la trampa ideológica y denuncia el crimen político como crimen sin más.

*El mito de Sísifo* despeja el camino hacia la comprensión de la libertad. Sitúa la dignidad humana en la confrontación con el destino. «Hay que imaginarse a Sísifo dichoso», concluye Camus. (585) La existencia, en lo que tiene de mejor, es insistencia. Persistencia que encuentra su razón de ser en la confrontación con el pensamiento absoluto. En el rechazo de la unilateralidad que se quiere totalizadora.

La de Camus es, pues, una ética trágica. Opta por la lucha pero renuncia de antemano a ilusionarse con la victoria entendida como erradicación del mal. Sartre acierta: Camus se inscribe en la estirpe de los grandes moralistas franceses. Pero la raíz de esa estirpe está en el profeta de Israel. Isaías, al igual que Daniel, se muestra persuadido de que al despotismo se lo debe enfrentar aunque no se lo pueda erradicar: «Los impíos seguirán haciendo el mal» (19, 3). Oseas no retrocede aun sabiendo que en esta Tierra no hay «sino perjuicio y mentira, asesinato y robo, violencia y sangre que sucede a la sangre derramada» (4, 23).

La fortaleza de Camus, al igual que la del profeta judío, radica en una insurgencia tan inquebrantable como aquello que combate. En esa perseverancia consiste el logro de la ley primera. La que da forma moral a la existencia.

El crimen, cuando acatado, se impone dos veces: mediante el exterminio de su víctima y la destrucción posterior del sujeto moral que teme denunciarlo.

> Creo —*escribe Camus*— que la violencia es inevitable. Solamente digo que hay que rechazar toda legitimación de la violencia, provenga de una razón de Estado absoluta o de una filosofía totalitaria. La violencia es, a la vez, inevitable e injustificable. (586)

La admisión de esta paradoja invicta lleva implícita su concepción del prójimo; una idea de la historia simultáneamente esperanzada y sin fe. La rebelión no resulta, en consecuencia, sino de una intolerable asfixia interior. El hombre rebelde es aquel que ya no resiste la sumisión al miedo. Se insubordina contra el vasallaje que busca aplastarlo. No puede, al igual que el profeta, seguir dando la espalda a lo que siente. Y entonces se pronuncia, se hace oír. Pone en juego su vida.

De eso se trata: de la ética resuelta a confrontar con la acción política. No con la presunción de terminar con el delito, sino decidida a impedir que el delito termine con ella. Solo una conciencia abierta a su propia insuficiencia puede habilitar al otro como prójimo, como otro indispensable.

Solo así configurada ella brinda margen a la necesidad de persuadir en lugar de someter y, al unísono, a la posibilidad de ser persuadido. «¿Es que se puede tomar el partido de quienes no están seguros de tener razón? Sería el mío.» (587) Solo puede haber encuentro donde la singularidad de cada uno ha sido solidariamente reconocida. Ella es, para Camus, el punto de inflexión. Escollo central para la razón totalitaria. Lo que se resiste a toda uniformidad. Lo disonante en todo conjunto. Lo que, con su insistencia, denuncia el propósito implacable de toda abstracción. La antiquísima advertencia de Aristóteles ante la pretensión de los conjuntos y las clases; la enseñanza de Kierkegaard y Nietzsche que tanto orientó a Camus. Solo cuerpo a cuerpo es posible la fraternidad. Solo la singularidad es carnal.

En esa ardiente exaltación de la convivencia que quiere hacer de la ética el desvelo de la política, vuelven a hermanarse las palabras de Camus y del profeta. ¿Quién es el profeta sino ese judío que resiste su inscripción en la serie indiferenciada exigida por la violencia de los déspotas e impuesta a los sojuzgados? «Todos,

recuerda Miqueas, acechan en busca de sangre, cada cual atrapa en la red a su hermano. Para el mal sus dos manos adiestran; el príncipe y también el juez exigen recompensa» (7, 2-3). Y Amós no le va a la zaga: «Porque venden al justo por dinero y pisan contra el polvo la cabeza de los débiles» (2, 6). Y donde el profeta clama contra el injusto, el escritor denuncia al tirano:

> Pues lo que busca el conquistador de izquierda o de derecha no es la unidad, que es ante todo la armonía de los contrarios, sino la totalidad que consiste en aplastar las diferencias. […] El conquistador quiere que el otro no exista, su mundo es un mundo de señores y esclavos. (588)

Esta «armonía de los contrarios», decisiva para Camus, no es otra que la enunciada por los maestros griegos que infundieron su primer aliento a la filosofía. Ellos fueron los voceros de la *arjé*, del principio unificador, del fundamento común de todo lo divergente. Como un eco remoto que circula por las venas del presente, Anaximandro, Heráclito y Anaxímenes también se dejan oír en la voz de Camus. De hecho, en más de una ocasión, Camus se dice griego. Pero hay una razón adicional que lo enlaza al pasado clásico. Ya no solo a los pensadores de la *fysis* (mal llamada, en latín, *naturaleza*) ni al mar luminoso ni al diáfano cielo de la Hélade que lo retraen a su Argelia natal. Ese algo más es el pensamiento de los tres grandes trágicos: Esquilo, Sófocles y Eurípides. Y ello desde el momento en que el mal aparece en Camus como lo que no tiene solución en tanto absoluto a ser eliminado. Hay en él, no obstante, una paradoja: su sensibilidad trágica es, al unísono, sentimiento esperanzado. Aun cuando resulte inagotable, afirma, el mal puede ser acotado. Su presencia es inextinguible, pero su expansión no es necesariamente homogénea ni constante. Puede obstruirse su plena intendencia, puede agrietarse lo que en ella se quiere sin fisuras. Lo dice así: «No podemos impedir, quizá, que en este mundo los niños sufran. Pero sí podemos disminuir el número de niños que sufren». (589)

Con esta convicción, Camus expresa al unísono el propósito de

la profecía: acotar el desenfreno, negarse a acatar su impunidad. El combate es desigual, pero esta asimetría no desalienta al profeta. Tampoco doblega a Camus. El triunfo moral —ya fue dicho— radica en la insistencia allí donde a él nada parece augurarle otra suerte que esa misma constancia.

Sísifo es la figura que mejor representa a Camus. Con él, Mersault, protagonista de *El extranjero*, queda atrás. La rebelión puede más y pone fin a su apatía. Sísifo quebranta lo que no teniendo remedio parece condenar a la desesperación. De ella se libera al convertir su sentido terminal en punto de partida. Se trata de un nuevo posicionamiento subjetivo. A la ciega insistencia en perdurar, señalada por Spinoza como rasgo distintivo de lo viviente, le suma Camus la lucha por la dignidad.

Camus reacciona ante la mentira política. Niega la validez del asesinato practicado en nombre de la revolución, del Estado, del Hombre Nuevo. Descree de la argumentación que esgrimen los intolerantes. Camus está persuadido: vivir libremente no consiste sino en esta confrontación. Si la tensión que ella genera es insuperable, renunciar a ella es, para él, una abstención imposible. Un acto de autoexterminio.

Vale la pena recordar un hecho análogo: el profeta lamentará no ser oído, pero no por eso declinará su prédica. Insistirá, se hará escuchar donde se quiere acallarlo. Denunciará, por boca de Isaías, a los que han «celebrado alianza con la muerte» (28, 15). A «los que invocan al Dios de Israel, mas no según verdad y justicia» (48, 1). El profeta será el primero en decir que la siembra de injusticia social priva de todo peso moral a la política. De modo que el hombre rebelde no solo es aquel que dice que no. También es aquel que, mediante su negación, algo afirma, a algo le dice que sí. ¿A qué? Al valor moral de la resistencia. A ese valor que arranca la vida a la parálisis que impone el absurdo. A esa energía decidida a batallar contra la ideología y el crimen. Le dice sí, en suma, a la palabra que insiste en hacerse oír donde se la quiere anulada. Y una vez que esa energía combativa gana el espíritu de aquel de quien se adueña, ya no será posible sofocarla. Para quien está llamado a hacerla suya,

desecharla equivaldrá a perderse. Recordemos: en el mismo momento en que Jeremías le dice «no» a su vocación profética, ella le prueba, mediante el vacío que lo destituye al rechazarla, que su vida sin esa pasión pierde toda consistencia. No volverá a hablar, entonces, por presumir que esta vez será oído. Lo hará, en cambio, porque al hablar, aun sin ser escuchado como quiere, quebrantará el silencio en que se busca ahogarlo.

Hay no obstante en el profeta y en el modo como procede una expectativa de transformación social evidente. Solo si se hace oír el profeta podrá, alguna vez, ser escuchado. Con ello, la perseverancia permite presentir un ideal, la presencia de una aspiración utópica. La rebelión se quiere, entonces y en alguna medida, transformadora, y no solo reactiva.

Veámoslo primeramente en el *nabí*. La dimensión de lo utópico se configura en el profeta como demanda universal de justicia. Pero en esa afirmación, ciertamente irrenunciable, no se confunden jamás deseo y viabilidad. Lo indispensable no es necesariamente lo posible. Búsqueda y realización, lejos de sucederse una a la otra, se acoplan en el profeta judío en una misma formulación como dos fuerzas convergentes que se reclaman mutuamente. En el empeño por alcanzarla palpita la meta hacia la que se tiende. Esa convergencia es marcha constante, desierto superado y desierto por superar. El profeta clama por un incesante despertar, siempre posible y siempre insuficiente. El sueño puede no ser una condena irremontable, pero la vigilia nunca será plena. La historia, cree el profeta, no puede consumar su redención si esta depende por entero del hombre. De allí el carácter relativo de la utopía profética. La conciencia de que solo la Alianza con Dios, su acatamiento, puede concretar el encuentro con la justicia. La intervención mesiánica, única forma de convertir esa redención en absoluta, no por requerida resulta discernible en el horizonte del tiempo. Cada acto humano, según su índole, incide en la cercanía o en la distancia de ese momento mayor. Pero aun así hay una decisión final al respecto que está reservada al Señor. Y es una incógnita inescrutable. Sea como fuere, cabe al hombre una responsabilidad indelegable: tratar

de apartarse del mal. Puede intentarlo. Debe intentarlo. Y a esa labor convoca el profeta a quienes no demuestran interés en él.

A la utopía absoluta que desconoce todo derecho a cualquier pensamiento alternativo al suyo, Camus contrapone una utopía relativa. Llama con ella a enfrentarse al delirio de la certeza intolerable, a los intransigentes que exaltan lo inequívoco, justificando en su nombre la violencia y el crimen.

Camus sabe que su tarea no tiene fin. Aun así, lo siempre imperfecto e insuficiente merece ser emprendido. Su fe recae sobre la iniciativa. Si llama «relativa» a la utopía que gana su respaldo, es porque sin renunciar a la reivindicación moral considera que no puede haber, para semejante ideal, un cumplimiento acabado. La sola redención del hombre trágico consiste en la lucha interminable a favor de la inscripción de la política en la ética. Es que los males que Camus combate son estructurales. Y la historia da pruebas sobradas de su vigencia sin término.

Camus está persuadido: un mundo mejor no es un mundo justo; es un mundo que combate la injusticia. La incesante injusticia que consiste en subestimar hasta la aniquilación la vida del prójimo. Humanizarse, por el contrario, significa no subordinarse a la lógica brutal de la historia; impugnar la política como herramienta de opresión. Hay hombres capaces de proceder así, asegura el pensador. No solo porque no quieren ser víctimas. Tampoco se quieren verdugos. (590) Por cierto, su indefensión ante la violencia es máxima. Pero, a la vez, solo ellos son impermeables a la complicidad con el crimen. Encarnan la negativa a matar sean cuales fueren los motivos que se esgriman para hacerlo. Esa decisión es en ellos más fuerte que el miedo a la muerte. «Es preferible morir a odiar y temer, es preferible morir dos veces a hacerse odiar y temer; tal ha de ser, algún día, la suprema máxima de toda sociedad organizada políticamente.» Esta expectativa, esta necesidad así formulada, es de Federico Nietzsche. Su trascendencia para Camus la prueba el hecho de que figure como acápite de *Moral y política*.

El pensador apuesta a la utopía relativa. Destaca uno de sus

rasgos distintivos: hay utopía relativa, dice, donde rige «un pensamiento modesto, liberado de todo mesianismo y desembarazado de la nostalgia del paraíso terrenal». (591) ¡Notable cercanía con el mensaje profético! El falso mesianismo, el impugnado por el *nabí*, es el que busca instaurar el despotismo como si fuera cumplimiento de la ley y acatamiento de la Alianza. Tal el cargo que el profeta deja caer sobre los poderosos de Israel. Su denuncia de la perversión política y religiosa que envilece el llamado a buscar justicia como única forma de hacer oír en este mundo el reclamo mesiánico.

La fe profética judía encuentra su expresión en la reivindicación de la fraternidad y el reconocimiento del valor supremo de la vida. Desvelarse por el prójimo es ser fiel a la Alianza. Pero pocos son judíos entre los judíos, recuerda implacable el profeta. Israel es tarea incumplida y no reino consumado, repiten todas sus voces.

En coincidencia, el humanismo de Camus no consiste sino en ese compromiso con el valor supremo de cada vida, de cada hombre. Recurrir al homicidio para dar respaldo a una creencia, a la ilusión de cambiar el mundo, haciéndole lugar así, presuntamente, al «hombre nuevo», es un procedimiento que le resulta inaceptable. «Las personas como yo —escribe— querrían un mundo no donde ya no se mate (¡no estamos tan locos!) sino donde el homicidio no esté legitimado.» (592) ¿Pero acaso no es también locura aspirar a un mundo como el que reclama Camus? Sin duda. Pero locura, en este caso, desatada por el reconocimiento del prójimo como expresión de lo inapropiable, como límite impuesto a la voluntad de poder, como reflejo de la propia libertad. Locura, en suma, equivalente, por su sed de justicia, a la del profeta, ese loco de Dios que reclama, en nombre de la ley, fraternidad y amparo para el maltratado, reparo para el hambriento.

Dos concepciones del lenguaje se enfrentan aquí. La del político totalitario y la del escritor. Ni uno ni otro pueden prescindir de la palabra. El primero, porque debe enmascarar su delito. El segundo, porque aspira a desbaratar ese encubrimiento.

Camus asocia el logro de su vocación artística a esta denuncia

que es, al unísono, afirmación de vida. No obstante, al proceder como lo hace, muy lejos está de dejarse ganar por el optimismo. Reivindica lo que estima necesario sin desconocer su más que remota probabilidad. Genera, con ello, una tensión inconfundible en cada uno de sus pronunciamientos. *El primer hombre*, *El mito de Sísifo*, *Bodas*, sus crónicas, *La caída*, *El extranjero*, sus columnas periodísticas en los años de la *Resistencia*, *La peste*, *El malentendido* y, de modo eminente, *El hombre rebelde* prueban su elocuencia excepcional y su lucidez sin concesiones.

Su contundencia es la de Amós. Su lirismo, el de Isaías. El fervor que alimenta su palabra, el de Oseas y Jeremías. No los imita, los perpetúa mediante su formidable singularidad expresiva.

Ya se sabe: profeta es aquel que no puede acallar su palabra y la despliega en nombre de una verdad renegada. Camus, en tal sentido, procede como un profeta. No espera que su mensaje sea bienvenido. Pero le resulta inaplazable la urgencia de darlo a conocer. Lo dice él, no solo Jeremías:

> Yo grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer por lo menos en mi protesta. La primera y la única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión. (593)

La figura de Job no es ajena a este planteo. Es, por el contrario, una de las que mejor respaldo le dan. No se trata, por cierto, de un profeta. Menos aún de un judío. Es, no obstante, un personaje bíblico ejemplar. Pocos se le comparan. Su dignidad es única. El sentido de la rebelión moral y el nombre de Job son inseparables. Donde el absurdo parece haberlo devorado todo, irrumpe su templanza sin igual. Al enfrentar la adversidad como lo hace, se convierte en un hombre emancipado. Job encarna la ética. Le da vida como conducta personal. Es un hombre libre. No entrega su conciencia. Es suya la estirpe de Sísifo. Y no es otra la de Camus.

Los hombres solidarios resultan inconfundibles. Son los que se alzan en rebelión contra el crimen y la lógica que lo justifica. El escritor se sabe hermanado a ellos. Enfrentado a quienes buscan

terminar con ese espíritu fraterno.

> La solidaridad de los hombres se funda en el movimiento de rebelión. Y este, a su vez, no encuentra justificación sino en esa complicidad. Tendremos, por lo tanto, derecho a decir que toda rebelión que se autoriza a negar o destruir esa solidaridad pierde por ello el nombre de rebelión y coincide en realidad con un consentimiento homicida. (594)

A la luz de este «consentimiento homicida», Camus adelanta, a mediados del siglo XX, uno de los pronósticos más penetrantes enunciados por entonces sobre el porvenir, es decir, sobre la hora actual.

> El choque de los imperios ya está a punto de pasar a ser secundario en relación con el choque de las civilizaciones. Desde todas partes, en efecto, las civilizaciones colonizadas hacen oír sus voces. En diez años, en cincuenta años, será la preeminencia de la civilización occidental lo que se cuestionará. (595)

¿Habrá reconocido Samuel Huntington a su notable predecesor? (596)

Camus y el profeta resultarán insoslayables mientras se crea necesario librar combate contra la injusticia, aun sabiendo que no habrá victoria final sobre ella. No se trata, pues, de emprender la lucha con expectativa apocalíptica. Se trata de estar persuadido de que no emprenderla, considerándola sin embargo indispensable, equivale a la peor de las derrotas. Así lo formula Camus:

> Lo que me parece deseable en este momento es que, en medio de un mundo homicida, uno se decida a reflexionar y a elegir. Si esto pudiera hacerse, nos dividiríamos entre los que aceptan en rigor ser homicidas y los que se niegan con todas sus fuerzas. Ya que esta terrible división existe, será un progreso, al menos, hacerla clara. A través de los cinco continentes y en los próximos años va a continuar una lucha *interminable* entre la violencia y la prédica. Y la verdad es que las posibilidades de la primera son mil veces superiores a las de la última. (597)

El choque de Camus con la Iglesia católica se inscribe en la senda que llevó a la confrontación del profeta con el sórdido rabinato de su tiempo. Camus acusa al clero vaticano. Esperaba verlo reaccionar ante el régimen nazi. No lo hizo, y Camus le echa en cara su pavoroso silencio.

«Esperé mucho tiempo, durante estos años espantosos, que en Roma se elevara una gran voz. ¿Yo, no creyente? Precisamente. Pues sabía que el espíritu se perdería si no lanzaba ante la fuerza el grito de la condena.» (598)

Reitero: al sentenciar que el mal es insuperable, el pensamiento de Camus se retrata como trágico. Pero a ese mal inextinguible, añade, se lo puede y se lo debe combatir. Y la razón es clara: solo mediante esa confrontación, el hombre cobra existencia moral. Y por promover esa resistencia el pensamiento de Camus resulta, a la vez, esperanzado. La resistencia infunde vida a la existencia. Es habilitante. Fuera del orbe de las ideologías totalitarias tanto como de la intransigencia usual del fervor partidario, Camus se sitúa en la vecindad del sentimiento profético. De hecho, el *nabí* no dejaría de reconocerse en estas palabras del escritor: «Hacen falta soñadores. Y, personalmente, aceptaré ese papel, ya que no tengo inclinación por el oficio de asesino». (599)

La cima alcanzada por Sísifo será siempre un destino provisional. Pero la búsqueda de esa cima, una vocación y un acto extremo de libertad.

El procedimiento criminal al que se enfrenta Camus alimenta, a su entender, la veneración «de los ídolos abstractos, sean nacionales o partidarios». (600) Como un nuevo Isaías, denuncia al devoto del dogma, la disolución brutal de lo singular en lo indiferenciado: «Es en nombre de la pasión del hombre por lo que hay de único en él, que rechazamos siempre las empresas que se enmascaran con lo que hay de más miserable en la razón». (601)

Camus lo sabe: a él, a los que sienten y piensan como él, «toda la Europa de hoy, erguida en su soberbia, les grita que esta empresa es irrisoria y vana». (602) Pero sabe también que ese es el precio por haber dejado atrás la intransigencia ideológica, la resignación ante

el crimen y la apatía moral. Mersault se disuelve en el Camus de posguerra. Su sensibilidad excepcional supo dictarle el rumbo a su inteligencia. En él, la tenacidad de Sísifo se ha hecho carne. Es que Camus prolongó, en su vida breve y como muy pocos intelectuales del siglo XX, el desvelo infinito del espíritu profético.

---

585. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, París, Librairie Gallimard 1942, pág. 168.

586. Albert Camus, *Moral y política*, Buenos Aires, Emecé, 1978, pág. 127.

587. Ibídem, pág. 158.

588. Ibídem, pág. 181.

589. Ibídem, 149.

590. Ibídem, pág. 104.

591. Ídem.

592. Ibídem, pág. 103.

593. Albert Camus, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1959, pág. 15.

594. Ibídem, pág. 25.

595. Ibídem, pág. 115.

596. Samuel Huntington, *El choque de las civilizaciones*, Barcelona, Paidós, 1977.

597. Albert Camus, *Moral y política*, págs. 123 y 124.

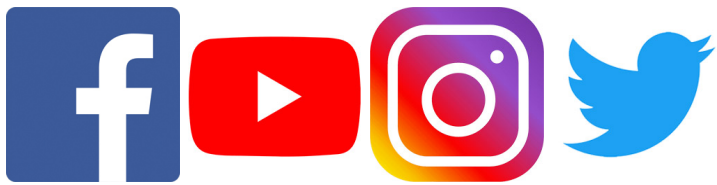
598. Ibídem, pág. 146.

599. Ibídem, pág. 159.

600. Ibídem, pág. 182.

601. Ídem.

602. Ibídem, pág. 184.

Grupo Planeta

¡Seguinos!